Julius Evola

REVOLTA
împotriva
LUMII MODERNE

Ediția a patra revăzută
Studiu introductiv de Claudio Risé
Anexe de A. Grossato, R. Melchionda, G. Monastra
Bibliografii îngrijte de G. Casalino, R. Fondi, A. Morganti, G. Monastra, C. Mutti, C. Risé, V. E. Vernole

Traducere de: Cornel Nicolau

ANTET

Copyright © Editura ANTET XX PRESS pentru prezenta traducere în limba română
Copyright © 1969-1998 by Edizioni Mediteranee
Titlul original: *Rivolta contro il mondo moderno*

Redactor: Georgeta Geantă
Tehnoredactor: Aurelian Ardeleanu
Coperta: Ion Năstase

ISBN 973-636-108-X

Nota Redactorului

Sfârşitul secolului douăzeci – secolul ideologiilor, al totalitarismului, al celor două războaie apocaliptice, al exterminărilor în masă – se încheie cu un bilanţ care este şi un prilej de meditaţie. În ciuda optimismului excesiv pe care-l afişăm, respirăm un aer de „criză" care nu cuprinde numai aspectele politice, ci şi pe cele economice şi sociale, mai ales pe cele psihologice şi spirituale. Orice s-ar spune şi s-ar scrie în legătură cu aceste lucruri, omul de la sfârşitul celui de al doilea mileniu şi-a pierdut acea încredere în el însuşi şi în propriile-i capacităţi pe care o avea în momentul trecerii de la secolul al XIX-lea la secolul XX, atunci când la orizont păreau a străluci „nişte destine minunate, pline de promisiuni", ce se voiau a fi sărbătorite prin acel *Ballo Excelsior* – Petrecere Nemaipomenită – pe care omul nostru ar vrea s-o repete – în totalul dispreţ al ridicolului – la trecerea de la anul 1999 la anul 2000 ... Numai că – după cum o ştim prea bine cu toţii – aşa ceva nu s-a întâmplat.

Iată deci că se cuvine să reluăm discuţia despre ceea ce a fost definită drept „literatura de criză" – o întreagă serie de opere istorice, filozofice, sociologice dar şi cu caracter narativ, care au apărut între sfârşitul primului război mondial şi începutul celui de al doilea şi în care civilizaţia occidentală era criticată până în temelii, erau criticate realizările şi perspectivele ei, opere cât se poate de actuale astăzi dar fiind că ideile acelea au fost reluate, actualizate şi dezvoltate de o nouă generaţie de autori.

Pentru aceştia – scrie Michela Nacci în lucrarea sa *Tehnica şi cultura crizei* (Loescher, 1982) „investigaţia în legătură cu timpurile în care trăim făcea ca optimismul să fie considerat drept ceva iluzoriu sau de-a dreptul criminal şi la fel şi încrederea în viitor, speranţa în nişte schimbări. Cultura crizei are o viziune apocaliptică; aceasta pentru că valorile pe care ea le consideră drept fundamentale pentru o civilizaţie au dispărut iar lumea este bolnavă până în măduva oaselor şi nu există decât două alternative. Este cu putinţă să ieşim din această civilizaţie, adică să ne salvăm întorcându-ne la condiţiile de mai înainte, altminteri ne aşteaptă catastrofa, prăbuşirea civilizaţiei (aceasta în timp ce unii concepeau salvarea tocmai prin catastrofă la care se ajungea printr-un salt înapoi făcut pe neaşteptate)".

Aceşti critici – spre deosebire de ceea ce se crede – nu aparţineau uneia şi aceleiaşi matrice culturale; aceştia erau Mann şi Zweig, Hesse şi Schweitzer, Ortega y Gasset şi Huizinga, Musil şi Valéry, Spengler şi Péguy, Benda şi Adorno, Freud şi Berdjaev, Toynbee şi Sombart, Scheler şi Weber, D.H. Lawrence şi Eliot, Bernanos şi Svevo, Mumford şi Carrel, A. Huxley şi Burzio, Orwell şi Keyserling, Rops şi Heidegger. Şi bineînţeles că mai erau şi René Guénon şi Julius Evola care prin pregătirea lor se situau uneori pe poziţii asemănătoare, în parte, cu ale celorlalţi iar alteori pe poziţii diferite. După cum se vede, nişte personalităţi demne de tot respectul ale căror puncte de vedere nu pot fi – astăzi – în nici un caz ignorate dat fiind că, în comparaţie cu timpurile lor, lucrurile nu s-au schimbat în mai bine ci în mai rău.

Revolta împotriva lumii moderne ocupă în lumea criticilor civilizaţiei contemporane un loc şi o importanţă cu totul deosebite, o originalitate – s-ar putea spune – care a făcut ca această operă să nu fie dată uitării (lăsând la o parte tipicele excepţii – Spengler, Ortega,

Benda, Huizinga – autorii citați mai sus sunt și acum renumiți și pomeniți, dar mai ales pentru *alte* opere de ale lor) fapt care îi conferă *Revoltei* o faimă și o răspândire neprevăzute chiar dacă acestea sunt dobândite pe îndelete și în mod subtil; acest lucru este dovedit de nenumăratele retipăriri ale ediției italiene și de tot mai numeroasele traduceri în alte limbi (până și în cele mai puțin scontate cum ar fi turca sau maghiara) și în țările cele mai puțin previzibile (ca Statele Unite, adică una dintre civilizațiile – simbol negativ luate drept țintă de Evola).

„Este vorba despre opera mea principală, care reprezintă în mică măsură cheia tuturor celorlalte" – astfel o definește autorul ei propunând-o spre retipărire editorului Franco Laterza în august 1947. „La drept vorbind – precizează el în lucrarea autobiografică *Drumul cinabrului* (1963) titlul nu corespunde conținutului, pentru că nu este vorba despre o scriere polemică (motivul polemic, „revolta" în caz că există este implicit o consecință evidentă) ci despre un studiu de morfologie a civilizațiilor și de filozofie a istoriei. Punctul de plecare este, desigur, denunțarea caracterului regresiv al lumii și al civilizației moderne; dar diferența esențială față de autorii de ieri și de azi care au exprimat idei asemănătoare invocând mai apoi, eventual, o reacție și o reconstrucție rezidă într-o extindere deosebită a perspectivelor și mai ales în indicarea punctelor de reper necesare pentru a se putea înțelege adevărata natură a lumii moderne și dimensiunea crizei acesteia".

În realitate acest titlu îi fusese hărăzit cărții de la bun început. Într-adevăr, cu șaisprezece ani mai înainte, Evola scrisese – de data aceasta lui Giovanni Laterza – propunând publicarea «unei noi opere. Aceasta ar fi avut drept titlu ceva de genul „Revolta împotriva lumii moderne". Ideea de bază a acestei opere era că dezvoltarea spiritului din vremurile străvechi și până în zilele noastre trebuie considerată – mult mai mult decât o „evoluție" – o involuție; și că s-a ajuns la o asemenea situație încât se impune o reacție categorică, altminteri am asista la un adevărat „apus al occidentului". Tema aceasta care se pune pe seama lumii moderne este distrugerea oricărui punct de referință extraindividual, stingerea oricărei sensibilități „metafizice", umanizarea fiecărui lucru, a fiecărei valori, a fiecărei viziuni» (scrisoarea din 16 septembrie 1931 din Karthaus, ca și precedenta din *„La Biblioteca esoterica*, Fondazione J. Evola, 1997, care cuprinde corespondența dintre Evola și Laterza îngrijită de A. Barbera). Așadar, nu este vorba numai despre o descriere a crizei în care se zbate lumea modernă, ci și despre o poziție activă și de luptă în stilul propriu lui Evola: chiar dacă suntem conștienți că ne aflăm la „sfârșitul unui ciclu" nu trebuie să stăm cu mâinile încrucișate și să așteptăm să se întâmple ce s-o întâmpla; „Cartea se încheie cu o concluzie ce cuprinde ideile unei eventuale reacții pentru întoarcerea la origini, pentru afirmarea unei spiritualități eroice și aristocratice și împotriva materializării și standardizării moderne a oricărei forme de viață" – îi mai explică autorul lui Laterza integrându-se astfel în „cultura crizei" – potrivit termenilor identificați de Nacci; dar aceste concluzii s-au modificat rând pe rând în următoarele ediții ale operei, în funcție de condițiile istorice externe – așa cum observă Roberto Melchionda într-unul din studiile sale din anexele acestei cărți – păstrând, totuși, o predispoziție „activă" pentru o revoltă care schimbă înfățișarea dar nu și substanța, adică – așa cum se afirmă în mod explicit în introducerea cărții – „o revoltă, nu polemică ci reală, pozitivă, a spiritului împotriva lumii moderne" (p. 32 a prezentei ediții).

„Sunt pe cale de a termina cartea" – spune Evola în aceeași scrisoare din 16 septembrie 1931. În luna noiembrie a aceluiași an Laterza îi face cunoscută lui Evola lipsa lui de interes pentru propunerea ce i se făcuse. Evola nu va mai repeta propunerea. A

încercat mai apoi cu Bocca, editor care i-a acceptat propunerea dar care la sfârşitul anului 1932 n-a mai putut tipări lucrarea lui Evola dat fiind că trecea printr-un moment de criză. Atunci Evola a încercat cu Hoepli şi a avut, în sfârşit, noroc: după cum se ştie, lucrarea avea să fie tipărită în primele luni ale anului 1934 (primele recenzii care i-au fost făcute în luna aprilie şi au apărut în *Bibliografia fascistă* şi *Italia care scrie*). Şpalturile cărţii datează – aşa cum reiese din corespondenţa cu Guénon de care se ocupă Alessandro Grossato în apendice – din septembrie 1933.

Am putea fi de-a dreptul uluiţi de acea expresie „sunt pe cale de a termina lucrarea": adică de a termina un studiu care în prima sa ediţie conţine 490 de pagini dense şi – dacă nu greşim cumva – 852 de note cu referire la cele mai variate texte antice şi moderne, mai ales străine. Aceasta în timp ce autorul lucrării combătea pe diferite fronturi polemico-gazetăreşti şi editoriale. Publicase nu de mult *Fenomenologia indivizibilului absolut* (Bocca, 1930) scriere pe care o terminase de aşternut pe hârtie în 1924; *Tradiţia ermetică* (Laterza, 1931) care apăruse în parte în fascicule în *Krur*, în 1929; şi *Masca şi chipul spiritualismului contemporan* (Bocca, 1932), lucrare ale cărei capitole fuseseră şi ele publicate în parte ca articole de sine stătătoare în *Turnul*, în 1930. Se afla într-o situaţie personală nu prea clară, tocmai din cauza suspendării de către autorităţi a revistei sale bilunare, din pricina suspiciunii cu care era supravegheat de Ministerul de Interne şi de Poliţie, a încercării nereuşite de a obţine o colaborare regulată cu Institutul Enciclopediei Italiene. Practic vorbind, între luna iunie 1931 (când a fost suspendată publicaţia *Turnul*) şi luna ianuarie 1933 (începutul colaborărilor la cotidienele *Curierul Padan*, al lui Balbo şi *Regimul Fascist*, al lui Farinacci, adică la nişte publicaţii „oficiale", ca să spunem aşa, ale fascismului) Evola a scris foarte puţin; i-a venit în ajutor Giovanni Preziosi care i-a deschis uşile publicaţiei sale lunare *Viaţa Italiană*, în martie 1931, când mai continua să publice în *Viaţa Nouă*, a lui Leandro Arpinati.

Acestea i se întâmplau între 32 şi 35 de ani ... Astfel că tânărul Evola a avut timp să se dedice aşternerii pe hârtie a *Revoltei*, lucrare care – aşa cum s-a văzut deja – era aproape terminată la sfârşitul anului 1931, aceasta întrucât cele două cărţi anterioare fuseseră deja publicate în zece numere ale ziarului *Turnul*. „După cum probabil veţi fi ştiind" – îi explica lui Laterza în scrisoarea menţionată mai sus – „eu conduceam ziarul *Turnul*. Acest ziar cuprindea o parte centrală doctrinară, de reacţie împotriva lumii moderne (extrapolitică şi doctrinară), o parte panoramică despre diferitele curente spiritualiste şi, în sfârşit, o parte polemică politică (...) Dezvoltarea părţii centrale –promisă prietenilor şi abonaţilor – este determinată de cartea pe care v-o ofer şi care trezeşte interes şi pe această cale." Pot fi amintite astfel ideile lui Evola – reluate şi dezvoltate mai apoi în diferite capitole ale cărţii – privind *Slăbirea puterii în Occident* (nr. 2), *Ierarhia tradiţională şi umanismul modern* (nr. 3 şi nr. 4), *Ideea imperială* (nr. 5).

Ar mai fi de adăugat aici şi faptul că Evola, în faza de încheiere a redactării *Revoltei* şi în preajma apariţiei acesteia – şi poate şi pentru că el voia să-i pregătească terenul lucrării – publica articole şi studii care nu erau, de fapt, altceva decât nişte extrase sau parafraze ale unor pagini din carte sau reluări ale unor idei pe care le dezvolta: de exemplu, în *Viaţa Italiană* – cele două ipostaze ale naţionalismului (martie 1931) şi raportul dintre universal şi particular (aprilie 1931); în *Viaţa Nouă* – spiritualitatea păgână în Evul Mediu (iulie şi noiembrie 1932) şi declinul castelor (ianuarie – februarie 1934); în *Noblețea Stirpei* – caracterul sacru al regalităţii (ianuarie 1932) şi semnificaţia cruciadelor (iunie – iulie 1932); în *Curierul Padan* – raportul dintre tradiţia eroică şi sport (11 octombrie 1933), problema originilor romane (25 ianuarie 1934) şi conceptul de *Sacrum Imperium*

(3februarie 1934); în *Regimul Fascist* – spiritul ludic, spiritul întrecerilor (18 ianuarie 1934) şi epoca obscură (24 ianuarie 1934).

În ciuda acestei activităţi desfăşurate sau care urma să fie desfăşurată în paralel, ca să spunem aşa, rămâne drept ceva impunător, colosal, opera de pregătire şi organizare – atât intelectuală cât şi materială – necesară pentru a trasa planul şi a duce la bun sfârşit un text atât de complicat şi de înnoitor. Ne-am putea întreba încă o dată unde anume va fi găsit autorul timpul necesar pentru a face aceste lucruri, implicat cum era el şi în nişte activităţi extraculturale (călătorii prin Italia şi în străinătate, de la Viena până în Ischia şi în Dolomiţi); capacitatea sa de lectură rapidă şi de asimilare trebuie să fi fost enormă, ca de altfel şi cea de a coordona nemărginitul aparat de referinţă cuprinzând sute de texte din care foarte multe (engleze, germane, franceze) nu erau traduse în italiană.

Hinterlandul cultural – atât clasic cât şi ştiinţific, atât cel de tip antropologic cât şi filozofic – este impunător. Se pare că autorul a citit tot ceea ce i-a căzut în mână, s-a informat despre toate, punând bazele unei documentări a cărei importanţă avea să fie recunoscută ca atare de cultura italiană abia cu multe decenii mai târziu, aşa cum o dovedesc fără putinţă de tăgadă datele din multe cărţi citate în notă. Fapt care face ca *Revolta* să se deosebească de celelalte texte ale „literaturii de criză". Cel de al doilea aspect este aşa cum am mai arătat – acela *al intenţiei precise*: autorul nu se limitează la a denunţa lucrurile urâte şi degradarea societăţii tehnologice a secolului XX numai dintr-un punct de vedere estetic, moral, etic, ci pe de o parte găseşte motivele în decăderea generală a unui ciclu de civilizaţie, iar pe de alta arată în mod explicit care sunt valorile de contra referinţă pe care să ne bazăm pentru a porni o „revoltă". Este evident că aceasta poate avea aspecte diferite în funcţie de schimbările de conjunctură istorică: de la exterior la interior, de la politică la metapolitică, de la mărturie la atitudine existenţială. Aşadar, pe de o parte, *reconstruirea* Lumii Tradiţiei iar pe de alta, *descrierea* involuţiei Lumii Moderne; cei ce doresc nişte referinţe doctrinare solide le pot avea. Este evident, aşadar, motivul pentru care Evola a indicat această operă ca fiind „cheia tuturor celorlalte". Posedând hinterlandul cultural pus la dispoziţie de *Revolta*, luările de poziţie în legătură cu diversele probleme abordate de celelalte cărţi ale lui Evola au o justificare teoretică înscriindu-se într-un plan global.

Firesţe că toate acestea se înscriu într-un context general de decadenţă şi involuţie ce nu poate fi considerat câtuşi de puţin optimist. „Salvarea" interioară a individului sau a unor mici grupuri nu putea fi, cu siguranţă, văzută drept un element pozitiv într-un regim – cel fascist – care îşi propunea drept scop o „revoluţie" a colectivităţii italiene, revoluţie ce avea să îmbunătăţească destinele patriei în interiorul cât şi în afara acesteia. Acestea fiind spuse înţelegem motivaţia acelei „prefaţe" stranii, în cursive şi în numere romane, plasată mai înainte de index, care exprimă punctul de vedere al „editorului" în legătură cu înţelesul ce trebuie să fie dat unei cărţi ca *Revolta* care, în 1934, „a apărut într-o ţară ca Italia fascistă care considera necesar să mobilizeze toate forţele într-o singură direcţie, aceea a reconstrucţiei". Cele trei păginuţe care nici măcar nu figurează în index trebuie să fi fost inserate în ultimul moment; scrise de mâna lui Evola (stilul este foarte uşor de recunoscut) l-au făcut pe Hoepli să se teamă şi să evite un anumit gen de critici apriorice nu atât la adresa operei în sine cât mai ales la adresa autorului, critici care ar fi dovedit faima nu prea strălucită pe care o dobândise acesta după câţiva ani în urma polemicilor din *Imperialismul păgân* şi *Turnul* („datorită expedientelor unor adversari de ai săi s-au format în jurul numelui autorului nişte ciudate „complexe" create din pură imaginaţie şi din neînţelegerea totală a gândirii acestuia", p. 35). Un text semnificativ şi

aproape necunoscut care a fost reprodus cu această ocazie pentru a se înțelege climatul în care a nimerit prima ediție a cărții și consecvența lui Evola care încă mai încuraja fascismul – așa cum o făcuse în *Turnul* și avea să continue s-o facă – să înainteze până dincolo de „destinul politic și social" al Italiei și să treacă pe alt plan: „Trebuie să acționați cu seriozitate spre alte zări, să scrutați până în străfunduri, cu curaj, căderea omului occidental, originea acestei căderi, forțele care o pot opri" (p. 36).

Structura *Revoltei* (reconstruirea valorilor originare ale Lumii Tradiției; descrierea involuției Lumii Moderne) nu numai că o deosebește de celelalte opere ale „literaturii de criză" – așa cum s-a spus – dar o face să fie o carte mereu actuală, să trezească mereu interes, în ciuda unor aspecte legate de conjunctură care au fost, de altfel, corectate de autor în edițiile următoare. Dar ediția din 1969, pe care o prezentăm în substanță aici, are încă foarte multe de spus cititorului care a ajuns în anul 2000: ceea ce se poate citi în aceste pagini nu reprezintă numai bilanțul secolului XX, ci și al întregii civilizații omenești din care face parte și acest cititor. Turul de orizont, vastitatea referințelor, profunzimea raționamentelor, ca să nu mai vorbim de puterea evocatoare și de farmecul sugestiv al multor pagini, au în anumite capitole un sens profetic; după părerea celui ce scrie aceste rânduri aceste capitole sunt, mai ales, ultimele patru și încheierea. În lumina considerațiilor evoliene este cu putință să se dea o explicație clară momentului în care trăim, ale cărui premise se revelau încă de pe atunci, din Anii Treizeci, sensibilității scriitorului. Acest lucru este scos în evidență și de către studiul introductiv mai ales în ceea ce privește nivelul colectiv dar eu aș vrea să mai adaug ceva care privește și sfera individuală: și anume că dacă Evola a dezvoltat aceste considerații în alte opere mai specifice, nu pot să nu fie citite în paginile finale ale *Revoltei* previziunile asupra modului în care omul modern își va accelera în mod exponențial frenezia în ceea ce privește viața activă, cum va proslăvi „munca", va condamna orice „contemplație", se va îndepărta de o Natură din ce în ce mai degradată, va înclina spre un „irealism" exasperat (care nu este altceva decât mania „realității virtuale" și a „internetului"); va înclina spre dezrădăcinarea familială, va face apologia inculturii și a permisivismului („este interzis a se interzice"), a ipocritei dictaturi al lui „corect din punct de vedere politic" și a catastrofalei absențe de principii.

„Concluziile" din *Revolta* retrimit, încă de la ediția din 1951 – așa cum s-a mai arătat – la niște posibilități, cel puțin trei, care se deschid în „epoca-cea-din-urmă": pe de o parte cele pe care Evola le definește drept „pământuri imobile", adică populate de exponenții fie ei și necunoscuți ai Tradiției, care nu acționează dar mențin tradiția; apoi sunt cei care, deși reprezintă o minoritate, vor să reprezinte Tradiția în lumea modernă care le este ostilă și cu care nu vor să aibă de a face în nici un chip; aceștia trebuie să fie atenți – scria Evola în '51 – „să rămână în picioare într-o lume care stă să se prăbușească"; în sfârșit, sunt cei pentru care – se poate citi în cea de a doua ediție a *Revoltei* – „ultima resursă este capacitatea eroică. Ar fi vorba aici de a duce până la capăt (...) procesele cele mai distrugătoare ce se desfășoară în epoca modernă (...) Asta este ca și cum ai face ca o otravă să se întoarcă împotriva ta însuți. Ca și cum ai călări un tigru."

Am citat cuvintele din ediția 1951, pp. 470 – 471 și nu pe cele din ediția 1969, deoarece în acestea sunt evidente indicațiile clare ale lui Evola privind următoarele două cărți pe care intenționa să le scrie pentru cei ce ar fi făcut parte din a doua sau din a treia dintre posibilitățile menționate: adică *Gli uomini e le rovine* (Oamenii și ruinele) și *Cavalcare la tigre* (Călare pe tigru) semnalate amândouă drept „în curs de apariție" în lista operelor autorului a editurii Bocca ce poartă data de 15 aprilie 1951. Pe care intenționa

să le scrie sau pe care le scrisese deja? Se pune aici problema de a rezolva o polemică ce revine în legătură cu valoarea şi înţelesul ce trebuie date celor două texte, dacă sunt în antiteză sau sunt complementare? Cel de al doilea îl depăşeşte sau este în opoziţie cu el? Este expresia unei evoluţii sau a unei involuţii a gândirii evoliene?

Cu toate că *Oamenii şi ruinele* a fost prima carte din cele două care a apărut în 1953, iar *Călare pe tigru* a apărut cu opt ani mai târziu, în 1961, putem spune acum fără nici o îndoială că aceste cărţi – aşa cum ar fi dat de înţeles cuvintele din *Revolta* ediţia a doua citate mai sus – au fost concepute împreună; şi nu numai atât; acum se poate afirma sus şi tare că – aşa cum se putea intui din lista mai sus-amintită a operelor pe care figura mai întâi *Călare pe tigru* şi mai apoi *Oamenii*, în anul 1951 cartea care fusese deja scrisă era cea destinată dimensiunii interioare şi anume *Călare pe tigru* în timp ce cartea destinată dimensiunii exterioare, *Oamenii şi ruinele*, mai avea nevoie de completări, fapt care se va întâmpla în cursul anului 1952. Acest lucru este dovedit de o scrisoare din 26 noiembrie 1951 aşternută pe hârtie de Julius Evola la puţin timp de la întoarcerea sa acasă după terminarea „procesului FAR" şi adresată lui Giovanni Baresi din Trapani; în această scrisoare se afirmă că pentru cartea *Călare pe tigru* „n-am găsit încă un editor potrivit" iar acum „lucrez la o altă carte", *Oamenii şi ruinele*. În legătură cu această problemă n-ar trebui să existe echivocuri şi nici argumente pentru o discuţie polemică. În sfârşit, chiar dacă nu ştim în ce măsură a modificat Evola în sens pesimist cartea *Călare pe tigru* în zece ani, este ca şi cum el ar fi vrut să arate în aceste două cărţi cele două „Căi" tradiţionale: Calea Mâinii Drepte şi Calea Mâinii Stângi.

Valoarea actuală a unei opere „omnicomprehensive" ca *Revolta* care – afirmă autorul în introducerea sa şi o demonstrează şi Roberto Melchionda în studiul din apendice – se bazează pe date „ştiinţifice" pentru a trage din acestea nişte concluzii de cu totul alt gen, este tocmai aceea că este o operă care depăşeşte cadrul unei conjuncturi istorice date (Anii 30, 50 şi 70) devenind un fel de „viziune asupra lumii" care se bazează pe nişte achiziţii anterioare, adică teoria care se bazează pe Mit pentru a gira Istoria, teorie emisă de Bachofen şi pe analiza simbolică dintr-o perspectivă „tradiţională" care este preluată de Guénon. Două puncte de plecare sunt însuşite de Evola şi adaptate la propriile sale idei. Aşa cum s-ar putea spune despre fundal că este o influenţă a gândirii lui Arturo Reghini – mai ales în prima ediţie, din 1934 – asupra căreia s-a meditat şi remeditat profund şi care influenţă a fost atenuată în mod treptat. Astfel încât metoda „critică" a lui Evola este originală; el însuşi – într-o scrisoare adresată după război lui Mircea Eliade – defineşte această metodă drept „intermediară" – ceva aflat între metoda „ezoteriştilor" şi cea a „savanţilor", întrucât „spre deosebire de ezoterişti" el este preocupat „şi de aceea de a produce o documentaţie *întrucâtva* satisfăcătoare din punct de vedere „ştiinţific". Astfel că din acest punct de vedere *Revolta* va continua – în ciuda schimbărilor parţiale şi secundare din Realitate – să aibă o semnificaţie proprie, profundă, şi să prezinte o *Weltanschauung* coerentă tuturor celor care, deşi au orientări spirituale diferite, „nu se simt din lumea aceasta", ci văzându-se ei obligaţi să trăiască în această lume aspiră la ceva deosebit şi mai bun. Revolta oferă o perspectivă cu totul deosebită, nu propune închipuiri ciudate şi zboruri pindarice, ci se referă la o lume care a existat aievea şi ale cărei urme se pot găsi prin texte şi prin documente, nu este ceva de neimaginat. Cel puţin la nivel interior, în zilele noastre.

Ediţia de faţă a *Revoltei împotriva lumii moderne* este cea de a patra ediţie adevărată, pentru că cele apărute la diferite intervale începând cu toamna anului 1969

şi până în anul 1997 sunt nişte simple retipăriri ale ediţiei a treia – să tot fie o duzină – care au suferit modificări de copertă şi nu de text; astfel că într-o perioadă de circa treizeci de ani opera principală a lui Evola a fost şi cea care a cunoscut cea mai mare vânzare şi difuzare cu un total de peste cincisprezece mii de exemplare.

Complexitatea şi importanţa *Revoltei*, ca text ce cuprinde gândirea evoliană, a necesitat o revizuire şi o îngrijire pe măsură pentru ca lucrarea să fie adaptată timpurilor şi exigenţelor unui public nou.

Liniile directoare au fost următoarele:

1) textul a fost revizuit pentru a se elimina greşelile care persistau de trei decenii; au fost inserate cel puţin două fragmente şi o notă ce fuseseră sărite şi în unele cazuri a fost rectificată numerotarea acestora din urmă (într-adevăr, Evola, procedând la eliminarea unor note din ediţia 1951, pierduse şirul); unele cazuri obscure datorate unor greşeli de culegere neobservate au fost rezolvate prin confruntarea cu prima şi a doua ediţie; în text şi în note au fost traduse şi puse între paranteze pătrate unele fraze într-o limbă străină sau în latină pentru a se permite o mai bună şi o mai rapidă înţelegere a conceptelor exprimate în unele fragmente; în cazul revizuirii textelor *Lo Yoga della potenza* (Yoga puterii), *La dottrina del risveglio* (Doctrina trezirii) şi *Tao-tê-ching* (dao-de-tzin) litera ç a devenit *sh*; au fost controlate de către specialişti nu numai citatele latine şi greceşti ci şi grafia cuvintelor şi numelor chinezeşti şi arabe care la vremea lui Evola le luase din surse franceze, engleze sau germane; în mod deosebit, pentru cuvintele, titlurile şi numele chinezeşti s-a adoptat transliteraţia folosită în mod curent de acum în Europa şi Italia (sistemul *pinyin*) cu excepţia lui Lao-tzî şi a cărţii sale în timp ce în alte cazuri au fost folosite amândouă transcrierile sau numele italian cel mai obişnuit; au fost folosite în mod uniform cursivele, în cazul cuvintelor străine, iar cuvintele greceşti – latinizate la vremea lor din exigenţe tipografice – au fost citate în original;

2) în cazul notelor bibliografice au fost folosite următoarele criterii, adoptate deja în cazul *Tradiţiei ermetice*, un alt text foarte bogat în aparat de referinţe; în ceea ce priveşte cărţile care au fost traduse ulterior şi care au o ediţie mai nouă şi care se poate găsi, aceste noutăţi au fost indicate între paranteze pătrate; titlurile textelor citate de mai multe ori au fost reproduse mai clar în formă neabreviată, dat fiind că primul citat se afla adesea la o distanţă de mai multe pagini; au fost reconstituite referinţele bibliografice pentru unele texte – despre care s-a spus, în mod greşit, că fuseseră citate mai înainte – recurgându-se la ediţiile 1934 şi 1951 (motivul este cel menţionat mai înainte: la tăieturile efectuate de Evola a diferitelor note nu a fost eliminat şi cuvântul „cit." şi reconstruirea bibliografică); titlul textelor clasice, reprodus adesea abreviat ca de obicei, a fost redat mai explicit cu indicarea unor eventuale traduceri recente în italiană, dar numai pentru textele mai puţin obişnuite şi mai rare şi aceasta tot în scopul de a înlesni lectura cititorilor din generaţii mai noi; s-a controlat – acolo unde a fost posibil – locul paragrafului de referinţă înlăturându-se unele greşeli; a fost indicat – în cazul că a fost cunoscut – editorul textelor în italiană citat de Evola; au fost reintegrate aproape toate numele proprii ale autorilor citaţi, omise adeseori, pentru a se uniformiza criteriul de bază; în sfârşit, au fost adăugate – ori de câte ori s-a considerat necesar – note cu explicaţii şi precizări mai ample;

3) bibliografia: s-a discutat mult în legătură cu problema oportunităţii sau nu a „aducerii la zi" a bibliografiei evoliene care – aşa cum arăta în studiul său Roberto Melchionda – în mai multe ediţii era în pas cu vremea dar care astăzi, la treizeci de ani de la ultima revizuire efectuată de autor, ar putea fi acuzată, în mod răuvoitor, că nu ţine cont de cele mai noi achiziţii „ştiinţifice". Soluţia aleasă a fost aceea de a nu se interveni

asupra notelor inițiale – decât din motivele arătate mai sus –lăsând cartea așa cum Evola a vrut să fie aceasta după ultima revizuire efectuată de el; dar în același timp, la sfârșitul fiecărui capitol al celor două părți, a fost dată o bibliografie cu referire la temele tratate potrivit unui triplu criteriu care a făcut referire numai la textele în limba italiană disponibile în mod obișnuit: pe de o parte opere care întăresc, garantează și justifică ideile autorului; pe de altă parte, opere care deși nu se încadrează în mod ortodox într-o viziune „tradițională" dezvoltă punctele de vedere respective și nu le contrazic; și, în sfârșit, opere care deși au fost scrise de autori aparținând altor curente de gândire oferă un material documentar foarte util în măsură să stea la baza unor analize ulterioare și a unor speculații pe linia celor expuse în *Revolta* (metodă folosită, de altfel, de însuși Evola în cartea sa). Această alegere a fost hotărâtă nu atât pentru a se preveni „critica" operației de neaducere la zi cât pentru a se oferi cititorilor celei de a patra ediții noi puncte de referință intelectuală și prilejul de a reflecta pentru a extinde *Weltanschauung*-ul *Revoltei*, precum și întru demonstrarea faptului că Julius Evola nu este câtuși de puțin un izolat în cultura de astăzi – așa cum le-ar plăcea unora să facă să se creadă – ci este, cu siguranță, un *unicum*, dar alături de opera sa principală pot fi așezate numeroase alte scrieri care împărtășesc multe puncte de vedere și intuiții făcând să se lărgească orizonturile pe baza unor noi progrese, cercetări, speculații. De altfel, Evola însuși a oferit o indicație în acest sens și anume atunci când în introducere la *Revolta* afirmă că o dată ce au fost date în carte „principiile directoare" acestea pot fi folosite de „cei ce doresc drept bază pentru a ordona și a aprofunda mai apoi din punct de vedere tradițional subiectul domeniilor tratate dezvoltându-l într-o măsură ce nu poate fi realizată în economia operei de față" (p. 32). Fapt care poate fi înțeles drept o încurajare de a se continua lucrul, dar și ca o referire la planul de aprofundare și actualizare a materialului bibliografic.

4) părți adăugate; ni s-a părut necesar să adăugăm premisele editoriale și evoliene la edițiile din 1934 și 1951, fișa anexată la prima ediție și fragmentul eliminat, în aparență fără motiv, din cap. 3 al Părții întâi al ediției din 1934, nu numai pentru că reprezintă un material documentar sau din motive de completare, dar pentru a înlesni intrarea în climatul în care a fost gândită și publicată opera; lungul citat din Tao-te-ching – versiunea din 1923 cu care începea Partea întâi – a fost înlocuit cu versiunea din 1959 actualizată;

5) aparatul critic a fost gândit în așa fel încât să se pună în valoare textul, să fie inserat în cultura timpului său, să facă să se înțeleagă importanța și complexitatea textului; studiul introductiv a fost încredințat unui cercetător – critic specialist în timpuri moderne – așa cum este Claudio Risé – în timp ce cele trei studii din apendice tratează despre: legătura cu contribuția lui René Guénon care a revizuit șpalturile *Revoltei* – pe care Evola i le trimitea din Cairo – moment care n-a fost niciodată analizat în mod temeinic de nimeni și din care Alessandro Grossato scoate niște elemente importante și unele polemice; ecoul internațional pe care l-a avut în mediile „tradiționaliste" din Anii Treizeci și Patruzeci și despre care Evola ne-a spus prea puțin și tot despre care Giovanni Monastra ne oferă un cadru variat și bogat în informații inedite la care adaugă și recenziile și studiile ce i-au fost dedicate *Revoltei* nu numai de către Benn (despre a cărui activitate de verificare a traducerii în germană a cărții s-a știut abia de curând) și un lung text inserat inițial de Evola în apendicele din prima ediție a scrierii *L'arco e la clava* (Arcul și măciuca), din 1968, dar și scrieri datorate lui Guénon, Eliade și Coomaraswamy; confruntarea efectuată de Roberto Melchionda între diversele ediții (cele trei în italiană și cea tradusă în germană) pentru a scoate în evidență nu numai deosebirile dar și *motivele* care l-au determinat pe

autor să facă o anumită schimbare, tăietură, corectură, modificare până şi a unui singur cuvânt; o muncă migăloasă – cea efectuată de Melchionda – o muncă ce s-a dovedit a fi una revelatoare, ireproşabilă, cum n-a mai fost făcută vreodată şi de o importanţă fundamentală pentru viitorii cercetători ai acestei cărţi;

6) indexurile: toate volumele care apar în colecţia „Opere de Julius Evola" au un „index al numelor", fie că l-au avut iniţial fie că nu. Pentru orientarea într-o carte ca *Revolta* au fost necesare diferite tipuri de indexuri: nu numai cele ale numelor (şi nu numai cele ale autorilor, ca mai înainte) dar şi cele ale cărţilor sfinte şi ale locurilor citate. În acest fel ne-am gândit să satisfacem toate exigenţele în materie de cercetare.

O muncă de acest gen – cu siguranţă imperfectă şi care poate suferi corectări în viitor – a fost lungă şi grea, mai ales pentru imposibilitatea de a-i acorda tot timpul, cum ar fi fost necesar. Ducerea ei la bun sfârşit – în ciuda multor obstacole întâlnite – a fost posibilă numai datorită ajutorului dezinteresat şi a admirabilei disponibilităţi a mai multor prieteni cărora le mulţumesc aici în mod public:

- Lui Claudio Risé – pentru ca a acceptat imediat – şi cu mare entuziasm – greaua sarcină de a scrie introducerea la opera principală a lui Evola având grija de a-i scoate în evidenţă originalitatea, valoarea, spiritul de previziune;
- Lui Giovanni Monastra, nu numai pentru studiul său, ci şi pentru că a fost *magna pars* în cercetarea textelor bibliografiei adiţionale, precum şi pentru sfaturile şi sugestiile date în mod continuu;
- Lui Claudio Mutti – pentru verificarea cuvintelor şi a frazelor greceşti şi latineşti (şi a traducerii acestora), pentru explicarea textelor clasice şi pentru indicaţiile din bibliografia adiţională;
- Lui Angelo Iacovella – pentru verificarea cuvintelor arabe şi pentru că a propus şi a realizat mai apoi, personal, mai multe indexuri din carte;
- Lui Alessandro Grossato – pentru angajamentul de care a dat dovadă în studiul său şi pentru indicarea valorii simbolice a imaginii alese pentru copertă;
- Lui Roberto Melchionda – pentru ajutorul, încurajarea şi rezultatul excelent obţinut de studiul său;
- Lui Silvio Vita – nu numai pentru verificarea cuvintelor chineze şti şi japoneze, dar şi a unor citate (fapt care a permis identificarea câtorva *lapsusuri* evoliene);
- Lui Giandomenico Casalino, lui Roberto Fondi, lui Adolfo Morganti şi lui Vittorio Emanuele Vernole – pentru contribuţia lor la bibliografiile complementare.

Numai datorită contribuţiei lor am putut realiza această a patra ediţie a *Revoltei*, aşa cum îmi pusesem mai demult în gând.

Gianfranco de Turris
Roma, iulie – octombrie 1998

Evola sau victoria Revoltei

Claudio Risé

Dacă o reciteşti în zilele noastre, cartea *Revolta împotriva lumii moderne* lasă să s întrevadă o victorie, o victorie împotriva lumii moderne, a lui Julius Evola şi a celor car au simţit şi gândit la fel ca el. Fireşte că este o victorie nu consfinţită o dată pentru totdeauna, o victorie pentru care se luptă încă mult şi bine, dar care a făcut ceva drum în ce priveşte acea „revoltă" pe care o propunea el – cu curaj intelectual şi moral – şi la care şi-a adus o contribuţie de valoare.

Aspectele esenţiale ale lumii moderne pe care Evola le descria cu luciditate în acest text au devenit protagonistele crizei acestei lumi. Care criză se prezintă astăzi într-un mo destul de diferit, pentru că este mult mai avansată şi determinată decât acea „decadenţă exprimată în „literatura crizei" în care se naşte, în mod cronologic, *Revolta* evoliană. Da de care Evola se delimitează încă de la început. Şi de Spengler, mai-marele genului, căruia îi reproşează (în *Drumul cinabrului*) „lipsa dimensiunii metafizice care reprezintă esenţa oricărei *Kultur* autentice"[1]

Dar se delimitează şi de ceilalţi „fie că se cheamă Massis, Keyserling sau Benda, Rop sau Ortega y Gasset sau Huizinga ... cu toate că aceştia aparţin spiritualiceşte lumii p care o critică, lumii moderne, iar situaţiile la care ar trebui să se refere fie că le ignor fie că le evită temându-se să nu fie acuzaţi de reacţionarism şi de anacronism"[2].

Opera crizei, pe care Evola o simte apropiată (o va introduce mai apoi în Italia) est *Criza lumii moderne*, de René Guénon, pentru că autorul posedă acea referire la Tradiţ care (deşi exprimată, în parte, într-un mod diferit de cel al lui Evola) reprezenta pentr autorul *Revoltei* baza indispensabilă pentru constituirea unei teze autonome faţă de ace „lume modernă" ale cărei decadenţă şi criză se voiau a fi descrise. Decadenţa şi criza ş au continuat drumul şi au fost analizate cu atenţie de către diferitele ştiinţe omeneş în nişte medii cât se poate de îndepărtate de Tradiţie şi de informaţiile privin diagnosticul, prognoza şi terapia în legătură cu criza lumii moderne. Şi tocmai pozit centrală pe care criza lumii moderne a ocupat-o de atunci în ştiinţa contemporar dovedeşte – după părerea mea – în mod semnificativ îndrăzneala propunerii *Revolt* şi drumul parcurs de aceasta nu în domeniul cererilor de principiu ci în acela al descrier fenomenelor.

* * *

Primul actor al crizei lumii moderne este, fireşte, chiar supusul acestei lum individul, născut o dată cu umanismul şi axat pe propriul său Eu. „Centru iluzoriu" – cu nota Evola – deoarece este „centrul muritor al trupului" (pp. 355-356), creator „o da cu artele şi ştiinţele profane" de „adevăruri şi legi marcate de contingenţă şi c caducitatea ce caracterizează tot ceea ce aparţine lumii devenirii". În *Revolta împotriv lumii moderne*, Evola subliniază falsa omnipotenţă a supusului lumii moderne şi a friabil

sale ştiinţe anticipând nişte consideraţii care se pot găsi şi astăzi în centrul gândirii şi criticii postmoderne. O critică ce pleacă de la istoriografia antiumanistă a lui Michel Foucault cu a sa concisă contestare a poziţiei centrale a supusului şi a concepţiei liniare a istoriei în care s-ar desfăşura acţiunea sa.

Foucault a ilustrat în operele sale construcţia retorică a acelui supus, fracturile epistemologice datorită cărora acţiunea sa dobândeşte coerenţă şi liniaritate, camuflarea „microfizicii puterii" moderne şi a mijloacelor inchiziţiei – recompensă şi represiune – cu ajutorul cărora puterea se ştie gospodări şi extinde. Astăzi lucrările sale constituie bazele solide ale acestei galaxii, multiformă şi uneori nebuloasă, dar cu siguranţă reprezentativă pentru spiritul timpului care strânge laolaltă producţia postmodernă. De altminteri, antropologia structurală şi lingvistică demonstraseră deja (graţie lui Lévi-Strauss şi Saussure) natura „efectului de suprafaţă" a supusului-individ, dominat în realitate de nişte legi şi structuri despre care instrumentul său specific – conştiinţa – nu ştie nimic. Aşa după cum Nietzsche – de la care a pornit cercetarea foucaultiană – denunţase natura de „mască" a supusului şi a conştiinţei acestuia. În sfârşit, întreaga filozofie a cunoaşterii din ultimii cincizeci de ani a pornit război – de pe poziţii şi cu arme diferite – împotriva superiorităţii *Cogito*-ului cartezian pe care se baza puterea ştiinţei supusului lumii moderne.

Mai apoi, o dată cu Jung, psihologia profundului a dezvăluit până la urmă lipsa de consistenţă a superiorului Eu: centrul tot mai nesigur şi provizoriu al domeniului conştiinţei, acesta nu poate acţiona în mod eficace şi echilibrat decât dacă se deschide în faţa acelui autentic Centru al personalităţii conştiente şi inconştiente, Eul, care reprezintă şi receptaculul imaginilor superioare ale alternanţei lumii, arhetipurile inconştientului colectiv, reprezentările constante ale acelei „supralumi" (*Revolta*, pp. 156-157) asupra căreia se pot deschide viziunile noastre profunde. Separarea oficială, caracteristica lumii moderne laicizate, dintre Eul individual şi forţele suprapersonale şi eterne este considerată de psihologia profundului drept firavă şi patologică şi reversul „procesului de identificare" parcurs activ de reunirea individului cu societatea de care aparţine şi cu forţele superioare care pun în mişcare şi inspiră acţiunile individului şi societăţii.

* * *

De o mare perspicacitate pentru anii în care a scris Evola este o altă revelaţie care va fi mai apoi revendicată de sociologie şi de gândirea politică mai radicală în epoca târzie a modernităţii şi postmodernităţii: şi anume acel caracter de „anorganicitate" pe care-l are universul eului al modernităţii. „Nu va mai exista viaţă nici în interior nici în exterior, va exista numai *construcţie*". Şi aici se prefigurează acel univers al născocirii de obiecte, de moduri de a gândi şi de a exista care va fi mai apoi descris de sociologie prin anii 90 (odată cu Giddens îndeosebi). Într-o lume care a tăiat, în numele raţiunii, orice comunicare cu un univers simbolic identitatea nu mai este dată de legătura cu acest univers, ci de consumul de produse fabricate, chiar şi de tip intelectual, psihologic şi de comportament. O atitudine care – aşa cum observă Evola cu o precizie clinică – îmbracă, în viteza şi frenezia ei, nişte aspecte de manie: aceasta deoarece mania, atitudinea euforică, este singurul refugiu iluzoriu în care omul modernităţii – care a rupt legăturile cu realitatea nonaparentă, substanţială – speră să-şi afle loc pentru a scăpa de descurajarea căreia îi este dat să devină (aşa cum se întâmplă mereu, dacă nu intervin cumva alte produse fabricate şi anume psihoterapeuticele) disperare.

* * *

Dar şi anorganicitatea lumii moderne – la fel ca omnipotenţa cerebrală a supusului acestei lumi – pare a se întoarce pe dos în zilele noastre. Nişte fenomene complexe, cum ar fi ceea ce în concepţia antropologică este numit „primordialism" (cu recidivele sale politico-spirituale: recuperarea culturilor tradiţionale), cu a lor revendicare a legăturilor primordiale, valorificate ca fiind nişte purtătoare ale simbolurilor tradiţiei culturale şi spirituale a unui popor şi a unei ţări, tind să îndepărteze acea sterilă „anorganicitate" care – după ce a intoxicat cu universul ei contrafăcut lumea modernă – marchează astăzi sfârşitul acestei lumi.

Firește că puterile lumii moderne luptă în orice chip împotriva acestor mişcări acuzându-le de obscurantism. Ideea centrală a unor astfel de atacuri cât se poate de incoerente şi înfrumuseţate din punct de vedere ştiinţific este aceea că ar fi vorba despre nişte impulsuri „regresive" care ar vrea, chipurile, dar nu vor putea, să facă în aşa fel încât lumea să dea înapoi, să se întoarcă la stadiile precedente ale istoriei omenirii. Fapt e că în ciuda aceloraşi dezminţiri din domeniul ştiinţific – înregistrate mai cu seamă în fizica postatomică – gândirea lumii moderne nu a renunţat (şi de fapt nici nu poate s-o facă pentru că ar însemna să se autolichideze) la ideea „timpului liniar" pentru a accepta ideea „timpului ciclic" sau de „durată" care este ideea proprie gândirii tradiţionale, a teoriei „realiste" a observaţiei istorice (opusă celei iluministe) şi a curentelor ştiinţifice care s-au dezvoltat începând din anii Treizeci. Dar în ciuda unei anumite propagande desfăşurate graţie puterii uriaşe de care mai dispun susţinătorii epocii târzii a lumii moderne, anatema „regresiunii" nu este în măsură să oprească o tendinţă care devine din ce în ce mai clară în conştiinţe şi încă şi mai mult în inconştientul colectiv al oamenilor şi al popoarelor. Ba chiar, cu cât acuzarea privind faptul că se priveşte în trecut devine insistentă şi stridentă, cu atât mai mult interesul pentru modelele precedente de cultură şi pentru imaginile transpersonale care le inspiră devine – mai ales în rândul tinerilor – constant şi hotărât.

Aceasta pentru că ei, tinerii mai ales, sunt cei ce suferă efectul slăbirii şi pierderii de identitate produs de universul contrafăcut al lumii moderne şi de dispariţia iniţierilor (*Revolta*, pp. 356 – 357) ce caracterizează acest univers. Generaţiile precedente au putut să schimbe identitatea, sensul unei apartenenţe şi al unui destin graţie puterii banului, puterea burgheză punând capăt neliniştilor spiritului cu promisiuni în legătură cu soarta sufletului, promisiuni oferite de bisericile secularizate – braţul religios al lumii moderne. Dar pentru noile generaţii nu mai există nici măcar garanţia puterii banului: resursele naturale au fost secătuite, pământul este de acum – şi fizic vorbind – acel Tărâm Pustiit, acea *Waste Land*, pe care domneşte o suveranitate care putrezeşte. Regenerarea, mântuirea, reprezintă acum o exigenţă vitală; şi nu întâmplător ciclul Graalului (căruia Evola i-a acordat o atenţie deosebită) şi imaginea lui Parsifal trezesc din ce în ce mai mult interesul şi dragostea tinerilor.

* * *

Dar de ce oare, am impresia că puterea germinatoare a Revoltei lui Julius Evola s-a transformat de acum în Luptă şi lasă să se întrevadă posibilitatea Victoriei împotriva lumii moderne? Pentru că – aşa cum Evola nu uită să observe – această lume modernă, egoistă intelectualizată, anorganică, laicizată este lumea occidentală. Este proiectul umanismului european realizat mai ales datorită succeselor sale economice şi sociale obţinute de

revoluțiile burgheze, de revoluția industrială și susținut de resursele economice și politice jefuite în urma cuceririlor imperialiste făcute de Statele burgheze. Dar în lumea globală, postmodernă, Occidentul „modern" reprezintă doar o parte a acestei lumi; o parte debilitată din punct de vedere cultural și politic și – simptom interesant – mai slabă decât marile civilizații „tradiționale" (nonlaicizate, nondemocratizate) până și în domeniul său preferat: dezvoltarea economică. În epoca ce se voia a fi cea a „sfârșitului metafizicii" și morții Sacrului (și deci și a Naturii care-l reprezintă) Occidentul laicizat și rațional și „gândirea sa fără vlagă" apar ca fiind așezate de niște continente dispunând de culturi solide. Iar cererea de resacralizare a lumii exprimată de acestea își află ecoul în Occident, la toți cei pe care modernitatea i-a privat de identitate.

La tineri, bineînțeles, așa cum am mai spus. Dar și la toate acele popoare și la acele culturi și la acele națiuni care – așa cum foarte bine o spune Evola – au fost private de legitimitate și de recunoaștere din partea lumii moderne. Aceste lucruri s-au întâmplat, din punctul de vedere al formelor politice, în momentul lichidării Sfântului Imperiu – entitate transpersonală ce reprezenta cultura (înțeleasă în sens antropologic și spiritual) continentului european și forțele transcendente prezente și active în cultură, același moment în care Imperiul a fost înlocuit cu Statele naționale.

În acest fel, o comunitate de popoare având o istorie comună era înlocuită de egoismul Statului modern (cea mai rea dintre instituții, cum o definește psihanalistul Edward Glover) care nu mai reprezintă „forma internă" a națiunii, ci orânduirea juridică formală, cu totul străină națiunii ... Și nu se mai adună acea sevă simbolică, acea vlagă a sfintei uniri a pământurilor și a istoriilor pentru a face loc acelui proces de birocratizare politică și represiune judiciară pe care l-au descris atât de bine Weber și Foucault. Dar și acest proces pare să se fi încheiat. Națiunile, națiunile organice – comunități de pe același pământ, de aceeași stirpe și aceeași cultură – deposedate nu numai de teritoriu și de populație, dar și de numele națiunii pe care Statul burghez a anexat-o pentru a cuceri adeziunea populară (și imaginea juridică, ce a slujit dintotdeauna puterii, este faimosul „plebiscit de toate zilele" al lui Renan), ei bine, națiunile se revoltă. Ne aflăm în faza trezirii etnice, de înflorire a acelor naționalisme organice și al încâlcitului sistem polemologic ce le-a dat viață, care sleiește vlaga acelui aservit politic iluminist și mercantil și groparul Imperiului: Statul național.

Astfel că secolul se sfârșește cu renașterea (și nu numai în Europa ci în toată lumea omologată mai înainte de imperialiștii burghezi) unor Națiuni străvechi care își reiau cultura și credințele tradiționale. Înfierând părtinirea și sărăcia de tipuri de asocieri supranaționale atât de dragi Statelor naționale așa ca Europa băncilor și monedelor.

Conceptelor intelectuale sau economice (bazate pe motivații ale rațiunii occidentale burgheze) naționalismele postmoderne le opun caracterul concret al datelor „arhaice" geopolitice și antropologice reelaborate de o viziune simbolică. Iar legăturii abstracte de tip juridic (Constituția și aparatul legislativ) îi opun condiviziunea – concretă și mitică în același timp – a „legăturii primordiale" de rudenie, de cultură, de descendență comună. Membrii națiunii se consideră uniți de o legătură ancestrală, orânduită în mod mitic de jur împrejurul imaginilor stirpei.

Și totuși procesul de descompunere a Statelor naționale și de renaștere a națiunilor (care se bucuraseră de respectul și recunoașterea din partea Imperiului) deși este bogat în fermenți interesanți de luptă împotriva modernității nu garantează încă victoria. Nu putem să trecem cu vederea pericolul care ne paște, pericol care predomină în caracterul organic al acestor națiuni, aspectul ctonic, al femininului matern (în legătură cu care Evola

ne dă – aici şi în întreaga operă – nişte pagini de mare profunzime şi actualitate psihologică) dominat încă o dată de satisfacerea nevoilor, de setea de a avea şi indiferent la năzuinţa transpersonală de a exista. Nu poate fi trecut cu vederea nici faptul că drept reacţie la universalismul fals al modernităţii este prezentată din nou – în acest *revival* al metaculturii ctonice – ceea ce Evola defineşte, pe bună dreptate, „iluzia" rasei şi a sângelui. Materie pură care capătă importanţă numai atunci când asupra ei acţionează o „forţă de ordin superior, supranaturală şi nu naturală", ceea ce reprezintă, cu siguranţă, dorinţa intensă de putere manifestată de o naţiune pierdută în forţele inferioare ale mamei. Aşa după cum n-a avut nici un caracter transpersonal (şi Evola insistă asupra acestui punct) voinţa de putere a Statelor naţionale şi a regimurilor totalitare de dreapta şi de stânga ale lumii moderne şi cu atât mai puţin cea a „miturilor" rasiale false (care erau în realitate nişte sloganuri propagandistice). Aşadar riscul renaşterii naţiunilor organice este acela de a se da naştere unei mulţimi de subiecte politice – mai puţin abstracte, mai puţin birocrate – în Statele naţionale (în legătură cu care Evola emite nişte păreri definitorii) care fac – încă, totuşi – parte din universul cultural al lumii moderne.

La sfârşitul acestor reflecţii aş îndrăzni să mai prezint o intuiţie personală: ei bine, lucrurile nu se vor sfârşi aşa. Fireşte că, potrivit ordinii mortuare a lumii moderne, Mama-cea-Mare-devoratoare-Tiamat va încerca să readucă în lume – în carul său de orori – haosul. Dar revenirea oamenilor la tradiţia propriilor lor culturi şi năzuinţa de a se întoarce la obârşia diferitelor civilizaţii îi va veni de hac, încă o dată, acelei puteri devastatoare.

Noul mod de a percepe – privind sau ascultând – al popoarelor ţărilor care se trezesc acum la sfârşitul mileniului le redă graiul acelor forţe superioare şi eterne, arhetipice, pe care lumea modernă încercase să le reducă la tăcere prin zgomotul asurzitor al imposturii intelectuale şi de comportament. Este aşa-zisul *nouvel enchantement* (aşa cum îi spune nu numai Gilbert Durand) care îi ia locul acelei dezamăgiri *Entzauberung* descrisă cu mare precizie de Max Weber în momentul triumfului Statului modern.

După experienţa neplăcută trăită de lumea modernă, omul vrea să se întoarcă la ceea ce Evola numeşte „a-şi aparţine lui însuşi şi a-şi dobândi forma", la a se recunoaşte într-o eternitate. Şi trebuie să facă acest lucru dacă vrea să continue să trăiască.

Răzbunarea maternă a lumii moderne, care s-a încheiat cu intoxicarea şi îndepărtarea experienţei subumane a societăţii de consum şi-a pus de acum toate cărţile pe masă. Jocul s-a terminat.

Omul îşi îndreaptă privirea spre înălţimi.

CLAUDIO RISÉ

Introducere la ediția a treia (1969)

A devenit aproape un loc comun să se vorbească despre „declinul Occidentului", despre criza civilizației actuale, despre pericolele sale, despre distrugerile sau despre înstrăinarea acesteia de o bună bucată de vreme încoace. În legătură cu aceste lucruri se formulează profeții privind viitorul Europei sau al lumii întregi și se lansează apeluri pentru „apărarea" uneia sau a celeilalte.

În linii mari, în toate acestea nu se află nimic altceva decât niște diletantism de intelectuali. Ar fi foarte ușor de arătat cât de mult lipsesc aici principiile adevărate; și câte din cele ce s-ar dori să fie negate nu sunt menținute de către cea mai mare parte a celor care ar dori să reacționeze; și cât de puțin se știe în legătură cu ceea ce se dorește și cât de mult se dă ascultare unor impulsuri, mai cu seamă atunci când se trece pe planul practic, cu manifestări haotice și violente, ale unei „contestații" care s-ar dori uneori să fie globală dar, de fapt, este inspirată numai de niște forme ce decurg prin consecință, ce se află la extremitatea ultimei civilizații.

Așadar, dacă ar fi un lucru nechibzuit să crezi că nu asemenea fenomene ar fi ceva pozitiv, ei bine, acestea au, în mod incontestabil, valoarea unui simptom. Aceste fenomene ne spun că se simte de acum faptul că niște pământuri despre care se credea că sunt stabile se mișcă și că perspectivele idilice ale „evoluționismului" și-au cam trăit traiul. Dar un instinct inconștient de apărare ne împiedică să mergem mai departe de o anumită limită – asemănătoare cu puterea care-i împiedică pe somnambuli să perceapă golul prin care pășesc. Încă nu este cu putință „să ne îndoim" dincolo de un anumit semn și unele rațiuni intelectualiste sau irațional par a fi îngăduite omului modern numai pentru a-l distrage, pentru a-l opri din drumul spre acea viziune de temut în care lumea actuală ar apărea drept nimic altceva decât un corp lipsit de viață ce se prăvălește pe un povârniș fără a mai putea fi oprit.

Există niște boli care mocnesc dar care se manifestă numai atunci când acțiunea lor latentă a ajuns aproape de sfârșit. Așa se întâmplă și cu căderea omului pe parcursul drumului pe care el l-a proslăvit ca pe o civilizație prin excelență. Dacă abia în zilele noastre oamenii moderni au avut senzația unui destin obscur pentru Occident[1], cauzele acestuia s-au produs și au acționat de mai multe secole și au statornicit niște condiții spirituale și materiale de degenerescență în măsură să le ia celor mai mulți posibilitatea nu numai de a se revolta ci și aceea de a se întoarce la starea de normalitate și de sănătate, dar și – mai ales – și aceea de a înțelege ce anume vor să însemne normalitatea și sănătatea.

Astfel că oricât de sinceră ar fi intenția unora dintre cei ce dau astăzi alarma și se răzvrătesc, nu este cu putință să-și facă iluzii în legătură cu rezultatele. Nu este ușor să-ți dai seama până la ce adâncime trebuie să sapi ca să dai de rădăcină – prima și singura de cauza consecințelor firești și necesare, precum și de formele în care se prezintă latura negativă, dar și atâtea alte lucruri pe care până și spiritele cele mai îndrăznețe nu încetează a și le închipui și a le admite în felul lor de a gândi, de a simți, de a trăi. Se „reacționează", se „tăgăduiește". Și cum să nu se facă aceste lucruri în fața unor situații disperate în care se află societatea, morala, politica și cultura contemporane? Dar este vorba aici –

numai şi numai – despre nişte „reacţii" şi nu despre nişte acţiuni, nu despre nişte mişcă pozitive care să plece din interior şi să dovedească existenţa unei baze, a unui principiu a unui centru. Ne-am jucat prea mult în Occident de-a ajustatul şi de-a „reacţionatul" Experienţa a arătat faptul că nu se poate obţine nimic pe această cale, nimic care să merit osteneala. Nu este vorba aici de a te întoarce de pe o parte pe alta în pat atunci când eş în agonie, ci de a te trezi din somn şi de a te ridica în picioare.

Lucrurile au ajuns până într-un asemenea punct încât ne întrebăm dacă astăzi ar cineva în stare să judece lumea modernă nu pe bucăţele – „tehnocraţie", „civilizaţie d consum" şi aşa mai departe – ci în bloc, asta ca să ajungă să-şi dea seama ce anum înseamnă această lume.

Dar pentru aceasta trebuie să ieşim din cercul vicios. Trebuie să ştim să conceper altceva – să ne creăm noi ochi şi noi urechi pentru a percepe nişte lucruri devenite invizibil şi mute din cauza depărtării. Numai întorcându-se la semnificaţiile şi la viziunile de m înainte de stabilirea cauzelor, bazelor civilizaţiei actuale, numai aşa este cu putinţă să n formăm un punct de vedere, un reper absolut, o cheie pentru înţelegerea efectivă a tuturo devierilor moderne şi a găsi în acelaşi timp un stăvilar solid – linia ce nu poate fi întrerupt – pentru toţi cei cărora le este hărăzit să rămână în picioare. Şi tot ceea ce contează astă este activitatea celor ce ştiu să se menţină pe liniile de vârf: adică neabătuţi în principi refractari faţă de orice concesie; indiferenţi faţă de febrele, convulsiile, superstiţiile ş prostituările în ritmul cărora dansează generaţiile din vremea din urmă. Ceea c contează este doar faptul de a-i ţine în frâu pe acei puţin numeroşi a căror prezenţ imposibilă de invitaţi „de umplutură" ajută la crearea unor noi legături, a unor noi distanţe a unor noi valori; ajută la a construi un pol, care pol – chiar dacă nu-i va îngădui aceste lumi de dezaxaţi şi de agitaţi să fie ceea ce este – va avea măcar meritul de a transmit cuiva senzaţia adevărului, senzaţie care ar putea reprezenta începutul vreunei criz eliberatoare.

În limitele posibilităţilor celui ce aşterne pe hârtie aceste rânduri, cartea de faţă s doreşte a fi o contribuţie la această operă. Aşadar, teza sa de bază este ideea natur decadente a lumii moderne. Scopul ei este acela de a scoate în evidenţă ideea respectiv cu ajutorul referirii la spiritul civilizaţiei universale pe ruinele căreia a răsărit tot ceea c este modern; aceasta ca o bază a oricărei alte posibilităţi şi ca o motivare categorică a une revolte, deoarece numai atunci va apărea în mod desluşit nu numai obiectivul împotriv căruia se luptă dar şi în numele cui se duce această luptă.

* * *

Vom spune de la bun început că nimic nu pare a fi mai absurd decât acea idee progresului care şi-a făcut rost – graţie corolarului superiorităţii civilizaţiei moderne de alibiurile „pozitive" falsificând istoria, strecurând în minţi dulci otrăvuri, proclamându se suverana acelor cuvinte vulgare ale ideologiei plebee din care şi-a tras – în ultimă analiz – originea. Trebuie să fi mers mult în jos din moment ce am ajuns să proslăvir *înţelepciunea cadaverică*; da, pentru că n-ar putea fi numită altfel acea înţelepciune car nu vede în omul modern – care este omul-cel-de-pe-urmă – nu vede decât omul bătrâi decrepit, distrus, omul crepuscular, ci îl preamăreşte în schimb aici pe cel ce a învin obstacolul, pe cel ce a ştiut a convinge, pe cel ce trăieşte cu adevărat. În orice caz, trebui să se fi ajuns la o orbire deosebită din moment ce oamenii moderni au crezut de adevăratelea că le pot măsura pe toate cu măsurile lor şi că pot considera civilizaţia lc

drept una privilegiată după care, chipurile, s-a orânduit istoria lumii şi dincolo de care nu s-ar mai afla nimic altceva decât ignoranţă, barbarie şi superstiţie.

Este un fapt recunoscut că atunci când s-au înregistrat primele zguduituri puternice care au determinat prăbuşirea Occidentului, ideea pluralităţii civilizaţiilor – şi deci şi a relativităţii civilizaţiei moderne – nu mai apare, ca în trecut, drept o ciudăţenie eretică. Dar acest lucru nu este de ajuns: trebuie să recunoaştem faptul că civilizaţia modernă nu numai că va putea dispărea – ca atâtea alte civilizaţii – fără a lăsa vreo urmă, ci şi faptul că ea aparţine genului acelor civilizaţii a căror dispariţie după o viaţă efemeră – în comparaţie cu orânduirea acelor „lucruri-care-există" şi cu fiecare civilizaţie aderentă la „lucrurile-care-există" – are o valoare de simplă conjunctură. Aşadar, dincolo de un „relativism al civilizaţiei" este vorba aici de a recunoaşte un „dualism de civilizaţii". Consideraţiile prezentate aici vor avea drept obiect – în mod constant – opoziţia dintre lumea modernă şi lumea tradiţională, dintre omul modern şi omul tradiţional; şi această opoziţie este nu numai una istorică ci şi una *ideală*: morfologică şi chiar metafizică.

În ce priveşte aspectul istoric, este necesar să arătăm încă de pe acum faptul că se impune o lărgire a orizonturilor. Primele forţe de decadenţă în sens antitradiţional au început să se manifeste, în mod tangibil, între secolele VII şi VI înainte de Hristos, aşa după cum se poate deduce din primele şi sporadicele deteriorări de situaţie survenite în acea perioadă în formele vieţii sociale şi spirituale a multor popoare. În acest sens, limita coincide cu cea a aşa-ziselor timpuri istorice, dat fiind că unii consideră că atunci când limita se întâmplă a fi înainte de epoca indicată acum încetează a mai fi obiect de „istorie" şi este înlocuită cu legenda şi cu mitul iar cercetările „pozitive" devin nesigure. Acest lucru nu exclude faptul că – dacă ar fi să ne luăm după preceptele tradiţionale – epoca la care ne referim nu ar fi înregistrat decât nişte efecte ale unor cauze destul de îndepărtate; această epocă a fost preludiul unei faze *critice* a unui ciclu mai vast care a fost numit în Orient „epoca obscură", în lumea clasică „epoca fierului" şi în lumea nordică „epoca lupului"[2].

O a doua fază începe – referindu-ne la timpurile istorice şi la aria occidentală – o dată cu căderea Imperiului Roman şi cu apariţia creştinismului. În sfârşit, cea de a treia fază începe spre sfârşitul perioadei feudalo-imperiale a Evului Mediu european şi se termină o dată cu Umanismul şi cu Reforma. Din acea perioadă şi până în zilele noastre, forţele care acţionau încă în mod izolat şi ascuns au ajuns în prim-plan preluând conducerea fiecărui curent european a vieţii materiale şi spirituale, individuale şi colective determinând, fază cu fază, ceea ce obişnuim să numim „lumea modernă". De atunci încolo procesul a devenit tot mai rapid, hotărâtor, universal; un şuvoi de temut care avea să mătură în calea sa orice urmă de civilizaţie şi care avea să încheie un ciclu, să completeze o mască şi să pecetluiască un destin.

Aceasta în ce priveşte aspectul istoric. Dar un asemenea aspect este cât se poate de relativ. Dacă, aşa cum s-a arătat mai înainte, tot ceea ce este „istoric" se încadrează deja în „modern", acea incursiune dincolo de lumea modernă, care numai şi numai aceasta îi poate dezvălui sensul, este o incursiune esenţialmente una dusă dincolo de limitele stabilite de cei mai mulţi pentru „istorie". Acum este important să înţelegem că într-o asemenea direcţie *nu se mai întâlneşte ceva care să mai fie susceptibil de a deveni „istorie"*.

Faptul că dincolo de o anumită perioadă cercetarea pozitivă nu a mai fost în stare să facă istorie este cu totul altfel decât întâmplător şi aceasta se datorează numai incertitudinii izvoarelor şi a datelor, a lipsei vestigiilor. Pentru a înţelege ambianţa spirituală proprie fiecărei civilizaţii nonmoderne trebuie să dăm crezare ideii că opoziţia dintre timpurile istorice şi timpurile „preistorice" sau „mitologice" – cum li se spune – nu este una *relativă*

– caracteristică a două părți omogene ale unuia și aceluiași timp – ci una *calitativă, substanțială*; este opoziția dintre timpuri (experiențe ale timpului) care, în mod efectiv, *nu* sunt de același fel[3]. Omul tradițional nu avea aceeași experiență a timpului pe care o are omul modern; acel om avea o senzație supratemporală a vremelniciei și având această senzație el trăia fiecare formă a lumii sale. Astfel că cercetările moderne în sensul de „istorie" trebuie să găsească la un anumit punct seria întreruptă, trebuie să întâlnească un hiatus comprehensibil fără de care nu se poate construi nimic „sigur" și nimic semnificativ, istoricește vorbind, nu se poate conta decât pe niște elemente fragmentare și adesea contradictorii, afară numai dacă nu-și schimbă radical metodele și mentalitatea.

În temeiul acestei premise, atunci când noi îi opunem lumii moderne lumea tradițională, ei bine, această opoziție este în același timp ideală. Caracterul de vremelnicie și de „istoricitate" aparține în mod esențial numai unuia din cei doi termeni ai opoziției, în timp ce celălalt, cel care se referă la ansamblul civilizațiilor de tip tradițional, este caracterizat de senzația a ceea ce se află dincolo de timp, adică de un contact cu realitatea metafizică necesar experienței care reprezintă mai demult o formă destul de variată, „mitologică", mai curând de ritm și de spațiu decât de timp cronologic[4].

Urme ale acestei forme diferite calitativ de experiența timpului mai există încă sub forma unor reziduuri degenerescente la unele populații așa-zise „primitive"[5]. Faptul de a fi pierdut acel contact; de a fi fost prinși în mirajul unei curgeri line, a unei fugi, a unei tendințe care împinge tot mai departe în propriul scop, a unui proces care nu poate și nu vrea să intre în stăpânirea nimănui și care se consumă în întregime în termeni de „istorie" și de „devenire, transformare" – toate acestea reprezintă una din caracteristicile fundamentale ale lumii moderne, este limita care separă două epoci, nu numai atât în sens istoric cât și, mai ales, în sens ideal, morfologic, metafizic.

Dar atunci faptul că, în comparație cu momentul actual, civilizațiile de tip tradițional se află în trecut devine ceva accidental; atât *lumea modernă cât și lumea tradițională pot fi considerate drept două tipuri universale, ca două categorii apriorice ale civilizației*. Și totuși circumstanța aceea accidentală ne permite să afirmăm în mod hotărât că oriunde se manifestă sau se va manifesta o civilizație care are drept nucleu sau substanță elementul temporal, acolo se va înregistra o revenire într-o formă sau alta, ale acelorași atitudini, ale acelorași valori și ale acelorași forțe care au determinat epoca modernă în sensul propriu al acestui cuvânt; și, dimpotrivă, oriunde s-a manifestat sau se va manifesta o civilizație care are drept nucleu și substanță elementul supratemporal, acolo se va înregistra o renaștere, într-o formă mai mult sau mai puțin variată, a acelorași semnificații, a acelorași valori și a acelorași forțe care au determinat tipurile preantice de civilizație. În acest mod este clarificat sensul a ceea am numit noi „dualismul de civilizații" în legătură cu termenii folosiți (modern și tradițional); fapt care face să nu se ivească echivocuri în ceea ce privește termenul de „tradiționalism". Aceasta nu s-a întâmplat numai o dată, ci se întâmplă mereu" – ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν οὐδέ ποτε, ἔστι δὲ ἀεί[6]

Motivul pentru care apelăm la niște forme, instituții și cunoștințe nonmoderne rezidă în aceea că aceste forme, instituții și cunoștințe se dovedesc a fi – prin însăși natura lor – niște simboluri mai transparente, niște apropieri mai strânse, niște indicii mai fericite a ceea ce este anterior și superior timpului și istoriei fie de ieri fie de mâine, istorie ce poate produce, numai ea, o reînnoire reală, poate da o „viață nouă" și veșnică celui ce va mai fi în stare s-o primească. Și numai cel ce a ajuns la așa ceva poate alunga orice teamă, poate să-și dea seama de faptul că destinul lumii moderne nu este amenințat de ceva mai tragic decât o ceață de nepătruns care se formează și mai apoi dispare lăsând liber cerul.

* * *

O dată amintit punctul de bază se cuvine să spunem câte ceva – acum, în introducere – şi despre „metodă".

Vor fi de ajuns referirile făcute şi nu va fi nevoie să retrimitem la ceea ce vom prezenta la locul potrivit în legătură cu originea, importanţa şi sensul „ştiinţei" moderne, pentru a se putea înţelege cum pot fi încadrate consideraţiile noastre, tot ceea ce a primit în ultimul timp, în mod oficial, confirmarea de „ştiinţă istorică", consideraţii în materie de religii, instituţii, tradiţii antice. Ţinem să spunem că, cu o asemenea ordine de lucruri, ca de altfel cu tot ceea ce îşi are obârşia în mentalitatea modernă nu vrem să avem de a face şi nici cu aşa-zisul punct de vedere „ştiinţific" sau „pozitiv" cu diferitele şi falsele sale pretenţii de competenţă şi monopol; ei bine, noi considerăm acest punct de vedere – în cel mai fericit dintre cazuri – ca fiind, mai mult sau mai puţin, un punct de vedere al ignoranţei. Spunem „în cel mai fericit dintre cazuri" nu vom nega, desigur, faptul că truda „specialiştilor" poate scoate la iveală o materie primă folositoare, adesea cât se poate de necesară celor care nu au alte izvoare de informaţie şi nu au nici timpul şi nici intenţia de a aduna şi de a trece prin sită ei înşişi ceea ce le trebuie în domeniul lor. În ceea ce ne priveşte considerăm că peste tot acolo unde metodele „istorice" şi „ştiinţifice" ale oamenilor moderni sunt aplicate în cazul civilizaţiilor tradiţionale altfel decât pentru partea mai grosolană a urmelor şi a dovezilor, toate se reduc mai întotdeauna la nişte operaţiuni de violenţă care distrug spiritul, limitează şi deformează şi împing totul în nişte impasuri de alibiuri create de prejudiciile mentalităţii moderne pentru a o apăra pe aceasta şi a o face să se reafirme pretutindeni. Şi această operă distrugătoare este arareori întâmplătoare; iar aceasta, la rândul ei, purcede – chiar dacă nu în mod direct – din nişte influenţe obscure şi din nişte sugestii de care, chipurile, tocmai spiritele „ştiinţifice" – dată fiind mentalitatea lor – ei bine, tocmai acestea nu-şi dau seama.

În genere, ordinea lucrurilor de care ne vom ocupa îndeosebi este aceea în care orice material care valorează din punct de vedere „istoric" şi „ştiinţific" este acela care valorează mai puţin; şi în care ceea ce este înlăturat de adevărul istoric şi de puterea doveditoare ca fiind mit, legendă, saga, tocmai acest lucru dobândeşte o valoare mai mare şi devine o sursă de cunoaştere, o cunoaştere mai reală şi mai sigură. Şi tocmai acesta este hotarul care desparte doctrina tradiţională de cultura profană. Acest lucru nu este valabil numai cu referire la timpurile străvechi, la formele unei vieţi „mitologice", adică superistorice, aşa cum a fost de fapt mereu, cea tradiţională; din punct de vedere al „ştiinţei" se atribuie valoare mitului luându-se în considerare ceea ce aceasta poate oferi istoriei; iar din punctul nostru de vedere se conferă valoare istoriei pentru ceea ce poate aceasta oferi ca mit vorbind sau pentru acele mituri care se insinuează în urzelile sale ca fiind nişte integrări de „sens" ale istoriei însăşi. Nici Roma cea a legendei nu ne va spune nişte cuvinte mai clare decât cele ale Romei timpului real, dar nici acele saga despre Carol cel Mare nu ne vor relata despre regele francilor mai multe decât cronicile şi documentele pozitive ale epocii; şi aşa mai departe.

Sunt bine cunoscute anatemele „ştiinţifice" în legătură cu această problemă: arbitrariu! subiectivitate! fantastic! Din punctul nostru de vedere nu este vorba nici despre arbitrariu, nici despre subiectivitate şi nici despre elementul fantastic, după cum nu există aici nici elementul obiectiv sau cel ştiinţific aşa cum sunt concepute acestea de către oamenii moderni. Nu există toate acestea. Toate acestea se situează în afara Tradiţiei. Tradiţia începe acolo unde, o dată ce s-a ajuns la un punct de vedere superindividual şi

nonuman, este cu putință să ne situăm deasupra tuturor acestor lucruri. În acest fel se va reduce foarte mult preocuparea de a discuta și de a „demonstra". Adevărurile care pot face să fie înțeleasă lumea Tradiției nu sunt cele care se „învață" și care se „discută". Aceste adevăruri ori există ori nu există[7]. Ne putem doar *aminti* de ele și acest lucru se întâmplă numai atunci când scăpăm de piedicile pe care ni le pun diversele activități omenești și în primul rând toate rezultatele și metodele „cercetătorilor" autorizați; și atunci când se trezește capacitatea de a privi din acel punct de vedere nonuman, care este același punct de vedere tradițional. Aceasta reprezintă una dintre primele „contestații" esențiale pe care ar trebui s-o facă în mod serios cel ce ar dori să facă acest lucru.

Așadar să repetăm: în orice înțelegere străveche, adevărurile au fost considerate dintotdeauna drept esențialmente *non umane*. Considerația dintr-un punct de vedere non uman – obiectiv în sens transcendent – este socotită tradițională, cea care trebuie să corespundă lumii tradiționale. Acestei lumi îi este caracteristică universalitatea; această lume este caracterizată de axioma: *„quod ubique, quod ad omnibus et quod semper"*. Însăși noțiunea de „civilizație tradițională" cuprinde în sine noțiunea unei echivalențe sau corespondențe de structură a diferitelor sale forme ce s-au realizat în spațiu și în timp. S-ar putea ca aceste corespondențe să nu poată fi văzute din exterior; și s-ar putea să ne surprindă diversitatea și mulțimea expresiilor echivalente; în unele cazuri, corespondențele vor fi respectate în spirit, în altele – numai în formă și în nume; în unele cazuri vom avea de a face cu aplicări mai complete ale principiilor iar în altele – mai fragmentare; în unele cazuri – expresii legendare, în altele – expresii istorice; și totuși există întotdeauna ceva constant și central care să caracterizeze o lume unică și un om unic și care să determine o opoziție față de tot ceea ce este modern.

Cei care, plecând de la o civilizație tradițională specială vor ști s-o completeze prin a o elibera de aspectele sale istorice și contingente și a-i reda principiile generatoare pe plan metafizic acolo unde se află în stare pură – ca să spunem așa – aceia nu vor putea să nu recunoască aceste principii chiar dacă se află în spatele expresiilor diferite ale altor civilizații la fel de tradiționale. Pe această cale – și nu pe alta – se determină un sens de siguranță și de obiectivitate transcendentă și universală ce nu vor mai putea fi distruse de nimic.

Astfel că în expunerea de față ne vom referi când la anumite tradiții când la altele, ale Orientului și ale Occidentului, alegându-le pe acelea care prezintă de fiecare dată într-o expresie mai clară și mai completă unul și același principiu sau fenomen spiritual. Acest lucru are la fel de puțin de a face cu eclectismul sau cu metoda comparativă a anumitor cercetători, adică tot cam atât cât are de a face metoda paralaxei ce folosește la determinarea poziției exacte a unui astru cu ajutorul punctelor de referință ale unor stații dislocate în mod diferit; sau – pentru a folosi imaginea lui Guénon[8] – tot atât cât ar putea avea de a face cu alegerea dintre mai multe limbi pe care le cunoaștem a aceleia care să ne ofere cea mai bună exprimare a unui anumit gând. Astfel că ceea ce numim noi „metoda tradițională" este, de regulă, caracterizat de un principiu dublu: de *principiul corespondenței* – ontologic și obiectiv vorbind – care principiu asigură o corelație funcțională esențială între elementele analoage prezentându-le drept niște simple forme omoloage a apariției unei semnificații centrale unitare; și de *folosirea generalizată a principiului de inducție* – epistemologic și subiectiv vorbind – care este înțeles drept o apropiere a vorbirii de o intuiție spirituală prin care se realizează integrarea și unificarea diferitelor elemente, puse față în față, într-un singur înțeles și un singur principiu.

Vom încerca, așadar, pe această cale să dăm un sens lumii Tradiției ca fiind o unitate, un tip universal, în măsură să creeze puncte de reper și de evaluare diferite de cele cu care

s-au obişnuit în Occident odinioară cei mai mulţi şi aceasta în mod pasiv şi semi conştient; în măsură, de asemenea, să pună bazele unei eventuale revolte – nu una polemică ci una reală, pozitivă – a spiritului împotriva lumii moderne.

Şi în această privinţă noi nu ne adresăm decât celor care ştiu să rămână nepăsători în faţa acuzaţiei, previzibile, de a fi nişte utopişti anacronici care n-au habar de „caracterul concret al istoriei" înţelegând că apologeţilor „concretului" nu le mai poţi spune de acum: „Opriţi-vă" sau „Întoarceţi-vă" sau „Ridicaţi capul", ci mai curând: „Fiţi tot mai iuţi, daţi-i drumul la vale, grăbiţi-vă spre ţintă, dărâmaţi toate obstacolele (...) Nu vă ţine nici un lanţ (...) Culegeţi laurii tuturor cuceririlor voastre (...) Zburaţi din ce în ce mai repede, fiţi din ce în ce mai mândri de victoriile voastre, de depăşirile voastre, de imperiile voastre, de democraţiile voastre (...) Groapa *trebuie să fie* umplută (...) şi avem nevoie de îngrăşământ pentru pomul care se va înălţa în mod fulgerător din sfârşitul vostru"[9]

* * *

În opera de faţă va trebui să ne limităm la a da nişte *principii directoare* a căror aplicare şi dezvoltare adecvată ar necesita tot atâtea volume câte capitole sunt; astfel încât nu vom face altceva decât să arătăm elementele esenţiale.

Cei ce doresc pot să le ia drept bază pentru a-şi pune în ordine şi a-şi aprofunda mai apoi – din punct de vedere tradiţional – materia domeniilor tratate dându-le o extindere ce nu este îngăduită de economia operei de faţă.

Într-o primă parte va fi schiţată, în mod direct, un fel de *doctrină a categoriilor spiritului tradiţional*: vor fi indicate principiile fundamentale potrivit cărora se manifestă viaţa omului Tradiţiei. Aici termenul „categorie" este folosit în sensul de principiu normativ *a priori*. Adică formele şi înţelesurile nu trebuie să fie considerate exact ca o „realitate" sau că ar fi sau au fost o „realitate", ci drept nişte idei care trebuie să determine sau să dea formă realităţii, vieţii, şi a căror valoare este independentă de măsura în care – de la caz la caz – se poate constata realizarea lor, care realizare, de altfel, nu va putea fi niciodată perfectă. Acest lucru elimină echivocul şi obiecţia pe care ar face-o cineva cum că realitatea istorică justifică în mică măsură formele şi înţelesurile. Aşa ceva ar putea fi, eventual, admis fără a se putea ajunge la concluzia că totul s-ar reduce aici la nişte ficţiuni, la nişte utopii, la nişte „idealizări" sau iluzii. Formele principale ale vieţii tradiţionale considerate drept „categorii" au aceeaşi demnitate cu cea a principiilor etice: ele au o valoare prin ele însele şi cer numai să fie recunoscute şi dorite, cer ca omul să le respecte ca atare şi să le folosească pentru a se măsura pe el însuşi şi viaţa sa aşa cum a făcut – întotdeauna şi pretutindeni – omul tradiţional. Drept care aspectul „istorie" şi aspectul „realitate" are aici o simplă putere ilustrativă şi evocatoare a unor valori care – şi din acest punct de vedere – pot să fie, astăzi ca şi mâine, nu mai puţin actuale de cât au fost ieri.

Elementul istoric va începe să fie tratat în partea a doua a acestei opere. Parte care va trata despre naşterea lumii moderne şi despre procesele care s-au desfăşurat de-a lungul timpurilor istorice şi până în zilele noastre. Dar cum punctul de referinţă va fi întotdeauna lumea tradiţională, în calitatea sa de realitate simbolică, superistorică şi normativă, iar metoda va fi, de asemenea, aceea care încearcă să prindă tot ceea ce a acţionat şi acţionează dincolo de cele două dimensiuni de suprafaţă ale fenomenelor istorice, va fi vorba astfel de o *metafizică a istoriei*.

Credem că ambele cercetări vor oferi destule elemente celor care – astăzi sau mâine – sunt sau vor mai fi în stare să iasă din inerţie.

BIBLIOGRAFIE

N. Dalla Porta, *Cristianesimo e mondi tradizionali* (Creştinismul şi lumil tradiţionale), Piovan, Abano Terme, 1991.

A. Mordini, *Il mito primordiale del cristianesimo quale fonte perenne di metafisic* (Mitul primordial al creştinismului ca sursă inepuizabilă de metafizică), Scheiwille Milano, 1976.

A. Mordini, *Il tempio del cristianesimo* (Templul creştinismului), Settecolori, Vib Valentia, 1979.

F. Schuon, *L'uomo e la certezza* (Omul şi certitudinea), Borla, Torino, 1967.

F. Schuon, *Forma e sostanza delle religioni* (Forma şi substanţa religiilor), Edizior Mediterranee, Roma, 1984.

F. Schuon, *Sulle tracce della religione perenne* (Pe urmele religiei perene), Edizior Mediterranee, Roma, 1988.

F. Schuon, *Unità trascendente delle religioni* (Unitatea transcendentă a religiilor Edizioni Mediterranee, Roma, 1998.

Prefață la prima ediție (1934)

Cu toate că opera de față se situează deasupra unui plan de doctrină pură – dacă nu din punctul de vedere al Autorului cel puțin din acela al Editorului – nu poate să nu-și pună problema a ceea ce poate însemna apariția sa în cadrul unei țări care, așa ca Italia fascistă, își propune să-și organizeze toate forțele într-o singură direcție – cea a reconstrucției. Pe de altă parte, nu putem să nu recunoaștem faptul că mulți dintre aceia care îndeobște „fac critică" sunt niște persoane care unei cărți serioase îi văd doar introducerea și încheierea; care nu arareori se lasă impresionați de cine știe ce frază mai nu știu cum; sau care nu pot avea, oricum, o prea mare familiaritate cu planul neobișnuit și tehnic adoptat de cel ce scrie. Să spunem, în sfârșit, că în unele medii s-au creat în jurul numelui autorului – datorită unor expediente ale unor adversari ai lui care nu-i onorează câtuși de puțin pe aceștia – niște „complexe" ciudate alcătuite din pură imaginație și pline de neînțelegeri ale gândirii autorului. Din aceste motive nu ar fi rău să spunem de la bun început câteva cuvinte despre spiritul operei de față.

Așa cum o spune însuși titlul, este vorba despre o carte *reacționară*, în mod categoric. Și avem de a face aici cu o reacție care se naște întru apărarea valorilor unei spiritualități viguroase, ale unei demnități aristocratice, ale imperiului. În acest sens, este scoasă la iveală dintr-un trecut al celor mai luminoase tradiții (și mai ales în trecutul arian și roman) o întreagă lume, care este opusă lumii moderne – *și acea lume ne-ar putea oferi un punct de referință pentru o reconstrucție a unei lumi situate în afara barbariei bolșevico-americane, în afara nivelării materialiste și individualiste, în afara ateismului plebei cu sceptru și coroană și a raționalismului și „umanismului" culturii profane din vremurile din urmă.*

În măsura în care și Fascismul se opune tuturor acestor stări de lucruri, opera de față nu poate să nu se situeze pe aceeași linie a Revoluției; și prin faptul că această operă îi conferă, printre altele, întreaga putere simbolului romanității antice și viziunilor unei civilizații viguroase și sfinte, ierarhice și cu adevărat universale, această scriere nu poate decât să contribuie la tot ceea ce Fascismul afirmă și realizează astăzi.

Și totuși în această operă există ceva care ar putea să-i alarmeze pe unii: și anume, concepția antievoluționistă despre istoria vremurilor din urmă înțeleasă ca o cădere, un declin. Avem, oare, de a face cu unul dintre așa-zișii „siniștri profeți ai viitorului"? Rămâne de văzut. Mai înainte de toate Autorul nu are de gând să-și expună un punct de vedere personal, ci mai curând ceea ce constată din simpla examinare a faptelor și că, deci, nu ar avea interes să susțină niște lucruri despre care unii i-ar putea demonstra, în mod obiectiv, că nu stau nicidecum așa. În afară de aceasta, doctrina regresiunii nu este prezentă aici – așa ca în cazul lui Spengler sau al altora – ca o nouă ipoteză filozofică, ci ca un adevăr pe care lumea tradițională l-a considerat întotdeauna ca atare. În sfârșit, doctrina amintită nu este sinonimul fatalismului – și este valabilă numai în corelație cu niște puncte de referință atât de categorice și cu distanțe istorice atât de mari, încât cei ce activează astăzi nemijlocit într-un domeniu concret și dau dovadă de un optimism zelos nu pot și nici nu trebuie să fie impresionați de aceste lucruri, așa cum nu i-ar impresiona – să zicem – teoria fizică a degradării energiei.

Cât despre ceilalţi, aceştia pot recunoaşte cu uşurinţă faptul că numai după ce au avut curajul să *vadă*, numai atunci pot să acţioneze mai bine şi că o vocaţie eroică preferă elementul tragic şi dur oricărei iluzii optimiste liniştitoare. În ce priveşte destinul politic şi social al unei naţiuni moderne, Fascismul este, cu siguranţă, pe cale să îndeplinească un ciclu reconstructiv admirabil. În legătură cu aceasta Autorul a avut în multe rânduri – şi nu de azi sau de ieri – prilejul să-şi spună părerea fără nici un fel de echivoc. Acum se pune problema de a vedea dacă Revoluţia va merge mai departe înfruntând acele destine şi acele sarcini cât se poate de grele ce vizează reînnoirea, ce-i pot conferi cea mai înaltă semnificaţie vocaţiei fasciste de universalitate romană. Şi aceasta nu lasă loc opririlor şi exaltărilor iar mândria legitimă pentru tot ce s-a făcut ar putea preface totul într-o stare de imobilitate. Trebuie să acţionăm cu seriozitate spre alte zări să scrutăm până în străfunduri, cu curaj, căderea omului occidental, originea acestei căderi forţele care o pot opri.

Opera de faţă – care îşi propune să depisteze cauzele decadenţei lumii moderne de la originile lor cele mai îndepărtate şi să ne facă să percepem ceea ce a avut dintotdeauna şi pretutindeni valoarea unei viziuni asupra vieţii şi a supravieţuirii întregii omeniri – ei bine, această operă ar putea să nu se situeze la înălţimea misiunii sale. Ceea ce ar vrea să însemne că această misiune ar fi trebuit să şi-o asume alţii: aceasta deoarece aici există o premisă peste care nu poate trece cel ce are o credinţă superioară care să-l facă să aibă convingerea că revoluţia fascistă este – mai mult decât orice alt fenomen al timpurilor noastre – preludiul unei revoluţii totale, adică o adevărată „revoltă împotriva lumii moderne".

În interiorul volumului, Hoepli inserase o fişă cu dimensiunile de 12, 5 x 21 cm ce cuprindea următoarea prezentare (redactată cu certitudine de însuşi Evola) ce putea fi folosită ca un punctaj pentru o eventuală recenzie (numărul paginilor este greşit, în mod cu totul ciudat: într-adevăr, sunt 495, adică 490 + 5 pagini cuprinzând indexul numelor).

PREZENTAREA FĂCUTĂ DE EDITURĂ LA PRIMA EDIŢIE A CĂRŢII

Titlul aparent polemic al acestei opere* ascunde o viguroasă reconstrucţie istorică şi metafizică ce poate servi ca bază pentru înţelegerea aprofundată a celor mai mari probleme ale epocii actuale.

Ideea fundamentală a Autorului este aceea a opoziţiei dintre două tipuri de civilizaţie numite „tradiţională" si respectiv „modernă": prima se bazează pe nişte valori de spiritualitate pură, de aristocraţie, de ierarhie; cea de a doua îşi are rădăcinile în elementul uman, laic, de conjunctură. Ni se prezintă o întreagă serie de sinteze în care sunt arătate semnificaţiile fundamentale ce dominau în modul de viaţă, în modul de a crede, de a cunoaşte, de a acţiona, în modul de a stăpâni şi de a trece dincolo de realitate al omului „tradiţional"; semnificaţii care – în urma examinării temeinice a textelor şi a dovezilor celor mai variate – se dovedesc a fi aceleaşi la toate civilizaţiile mai importante ale trecutului. Într-o a doua parte ne sunt prezentate procesele care au dus – în urma unui fel de cădere – de la lumea „tradiţională" la lumea „modernă". După explorarea preistoriei – prezentată în nişte lumini nebănuite – cercetarea continuă cu o sinteză istorică ce ajunge până la naşterea noii barbarii ruso-americane. Civilizaţiile ariene, apoi cea romană şi cea ghibelină apar în expunerea autorului ca nişte culminaţii luminoase şi ca nişte simboluri de actualitate perenă în această succesiune de milenii.

Într-o încheiere, Autorul pune problema vremurilor viitoare. Ultimul cuvânt al cărţii nu este atât un „apus al Occidentului" cât, dimpotrivă, o profesiune de credinţă eroică, un apel la revolta spirituală, aceasta după ce autorul a avut curajul de a pătrunde cu privirea până în străfunduri, până la rădăcinile cele mai adânci ale acestei lumi de decadenţă împotriva căreia luptă astăzi cei ce cred în sorţii de izbândă a Revoluţiei noastre.

Cartea – care va apărea în curând şi în ediţie germană – are un caracter cu totul deosebit, în măsură să îmbine cea mai serioasă documentare ştiinţifică cu o întreagă serie de perspective istorice cu adevărat revoluţionare redate într-un stil incisiv, sugestiv şi accesibil tuturor.

Revolta împotriva lumii moderne nu este o carte de polemică sterilă, ci de cultură temeinică, cât se poate de lămuritoare, care vrea să prindă, cu ajutorul unei întregi serii de sinteze rapide, sensul istoriei precum şi spiritul celor mai importante civilizaţii şi instituţii ale trecutului, fapt care reprezintă o bază pozitivă pentru o acţiune cu adevărat reconstructivă.

Astfel că această carte poate interesa pe oricine care nu este nepăsător faţă de marile probleme cu care se confruntă în prezent popoarele şi de a căror rezolvare vor depinde destinele lumii viitoare şi îndeosebi destinul omului occidental.

* Evola J., *Rivolta contro il mondo moderno* (Revolta împotriva lumii moderne), 1934, Ulrico Hoepli, Editore – Milano.)

Nota la cea de a doua ediție (1951)

În această nouă ediție au fost reproduse completările la operă care fuseseră făcut deja în ediția germană (Deutsche Verlags – Anstalt, Berlin– Stuttgart, 1935) și au fos elaborate din nou unele capitole din partea a doua fără a mai aminti aici de unele modificăi mai puțin importante.

În concepția autorului, această carte reprezintă baza pentru o încadrare corectă celorlalte scrieri ale lui cu subiecte deosebite, precum și a lucrărilor politice pe care n propunem să le adunăm în curând într-un singur volum[1].

Conținutul capitolului despre Rusia și America și despre încheierea ciclului este î esență același din prima ediție (1934) care la rândul ei relua ideile expuse în niște conferinț ținute încă din anul 1925 și adunate într-un studiu apărut mai târziu în *Nuova Antologi* (Noua Antologie)[2].

PARTEA ÎNTÂI

LUMEA TRADIȚIEI

Învățații din vremurile străvechi
Erau liberi, clarvăzători, misterioși, intuitivi
Și în nemărginirea puterilor spiritului lor nu știau despre vreun Eu
Și această necunoaștere a puterii dinlăuntru le dădea un aer măreț
Iar dacă ar fi fost vorba să-i înfățișăm în imagini:
Erau prevăzători
Ca omul celui ce trece peste o apă curgătoare (înghețată) la vreme de iarnă
Atenți
Ca omul celui ce-și știe dușmanul prin preajmă
Reci
Ca un străin
Dispăreau (se risipeau)
Ca gheața care se topește
Bucălnoși
Ca lemnul necioplit
Mari
Ca văile largi
De nepătruns
Ca apa tulbure
Cine-ar fi în stare azi să lumineze cu strălucirea măreției lui bezna dinăuntru?
Cine-ar fi în stare azi cu măreția vieții lui să schimbe-n viață moartea (inerția) dinăuntru?
La aceia se afla Calea
Erau de nedespărțit și stăpâni ai Eului
Și neființa lor (vremea lor de tihnă = să nu însface sau să ia sau să se umple în sens figurat)
În ei era perfecțiunea.

Lao-tze (Lao-tzî), *Tao-tê-ching* (Dao-de-tzin), 15

Pentru a înțelege atât spiritul tradițional cât și civilizația modernă ca pe o contestare acestuia trebuie să plecăm de la un punct de bază: de la doctrina celor *două naturi*.

Există o ordine fizică și una metafizică. Există natura muritoare și natura nemuritoare. Există rațiunea superioară a lui „a fi" și cea a lui „a deveni, a se transforma". Sau, mai pe larg: există ceva vizibil, tangibil, dar mai înainte de acesta există ceva invizibil și intangibil, ceva așa deasupra acestei lumi, o supralume, există un început și o viață adevărată.

Această cunoaștere a existat dintotdeauna și pretutindeni în lumea Tradiției, în Orient și în Occident, într-o formă sau alta, și această cunoaștere le-a orânduit pe toate.

Se spune *cunoaștere* și nu „teorie". Oricât de greu le-ar fi oamenilor moderni să-și imagineze acest lucru, trebuie să plecăm de la ideea că omul tradițional știa despre realitatea unei ordini a existenței mult mai vastă decât ceea ce ar corespunde astăzi, în linii mari, cuvântului „real". De fapt prin realitate nu se înțelege în zilele noastre ceva care să treacă dincolo de lumea corpurilor în spațiu și timp. Firește că sunt unii care mai cred că există ceva dincolo de lumea sensibilă; dar întrucât aceștia admit așa ceva ca pe o ipoteză, o lege științifică, o idee speculativă sau o dogmă religioasă, ei bine, acel ceva nu depășește limita sus-amintită; practic vorbind, adică din punct de vedere al experienței directe, oricare ar fi forma părerilor sale – „materialiste" sau „spiritualiste" – omul modern obișnuit își reprezintă imaginea realității numai în funcție de lumea corpurilor.

Adevăratul materialism de care sunt învinuiți oamenii moderni este acesta: și anume că celelalte materialisme ale lor – în sens de opinii filozofice – sunt niște fenomene secundare. Așadar, în cazul primului materialism nu este vorba despre o opinie sau „teorie", ci despre starea de fapt proprie unui tip uman a cărei *experiență* nu mai știe să distingă decât niște corpuri. Din care motiv cea mai mare parte a revoltelor intelectuale contemporane împotriva vederilor „materialiste" au caracterul unor reacții inutile împotriva efectelor secundare ale unor cauze îndepărtate și adânci din cu totul alt domeniu decât cel al „teoriilor".

Experiența omului tradițional – ca și aceea a unor populații așa-zise „primitive" din zilele noastre – trecea cu mult peste o asemenea limită. „Invizibilul" figura acolo ca un element la fel de real și chiar mai real decât semnificațiile fizice. Și acest lucru era luat în considerare de orice formă de viață, atât individuală cât și colectivă.

Așadar, dacă ceea ce numim astăzi în mod tradițional realitate nu era decât o parte a unei idei mult mai vaste, invizibilul nu se identifica, fără îndoială, cu „supranaturalul". Noțiunii de „natură" nu-i corespundea în mod tradițional doar lumea corpurilor și a formelor vizibile asupra căreia și-a îndreptat atenția știința laică a oamenilor moderni, ci și – în mod esențial – o parte a aceleiași realități invizibile. Era cât se poate de clar sensul unei lumi „negre", populată de niște forțe obscure și ambigue de tot felul – lume care reprezenta sufletul demonic al naturii, substrat esențial al tuturor formelor și energiilor acesteia – și acestei lumi negre i se opunea lumina suprarațională și astrală a unui tărâm ales. Și în afară de aceasta, din natură mai făcea parte în mod tradițional și tot ceea ce

este numai omenesc şi care nu scapă aceluiaşi destin de viaţă şi de moarte, de vremelnici de dependenţă şi de degradare propriu tărâmului de dedesubt. Ordinea a „ceea-ce-exist nu poate – prin definiţie – nu poate avea de a face cu nişte stări şi condiţii umane s temporale: căci „una este neamul omenesc şi alta lumea zeilor" – în măsura în care putea concepe că referirea la ordinea superioară din afara lumii ar fi putut îndruma ac integrare şi purificare a umanului în nonuman care – aşa cum se va vedea – reprezen esenţa şi scopul oricărei civilizaţii cu adevărat tradiţionale.

Lume a existenţei şi a devenirii, a transformării – lucrurilor, demonilor şi oamenilc De altminteri orice reprezentare – astrală, mitologică, teologică sau religioasă – pe ca şi-o făcea omul tradiţional despre aceste două tărâmuri avea valoare de simbol ce urm să se transforme într-o experienţă interioară sau în presentimentul unei experien interioare. Astfel, în tradiţia hindusă şi mai ales în budism, ideea de *samsâra* – flux care domină şi transformă orice formă a lumii interioare este strâns legat de o condiţ a vieţii înţeleasă ca o dorinţă intensă, oarbă, o contopire iraţională. În acelaşi mo elenismul „naturii" a personificat adesea eterna „privaţiune" a ceea ce, determinat fiin de o cauză esenţială din afară, curge, fuge de sine însuşi, la infinit ἀεί ῥέοντα şi transformarea sa dă dovadă de o uitare de sine încă de la început şi de o continuă lip de limite[1]. În astfel de tradiţii, „materia" şi transformarea exprimă ceea ce într-o fiin reprezintă o nehotărâre cu neputinţă de stăpânit sau o necesitate obscură, neputinţa c a se realiza într-o formă perfectă, de a se statornici într-o lege: ἀναγκαῖον ε ἄπειρον spuneau grecii; *adharma* – spuneau Orientalii. Iar ideile filozofiei scolastice nu deosebeau prea mult de cele de mai sus în a recunoaşte faptul că la baza oricărei natu neeliberate se afla acea *cupiditas* şi acel *appetitus innatus*. Aşadar omul Tradiţiei descoperit, într-un fel sau altul, în experienţa acelei contopiri mult dorite – ca întunecă şi vatămă existenţa – secretul acelei situaţii datorită căreia neconteni transformare şi instabilitate şi contingenţă a tărâmului inferior apar drept o materializa cosmico-simbolică.

Dimpotrivă, prin faptul că-şi aparţine sieşi, că-şi ia o formă, că are în sine principi – cauza iniţială – a unei vieţi care nu mai rătăceşte ici şi colo în încercarea de a se comple şi de a se justifica pe sine; care nu mai trebuie să se consume pentru necesităţi şi năzuin iraţională spre exterior, spre altceva sau, mai pe scurt: în experienţa *ascezei* s-a aflat cal întru înţelegerea celuilalt tărâm, lumea condiţiei „existenţei", a ceea ce nu mai este fiz ci metafizic – „natura intelectuală cea-fără-de-somn" şi ale cărei simboluri solare reprezentări tradiţionale au fost nişte zone uranice, entităţi de lumină sau de foc, insu şi vârfuri de munţi.

Acestea sunt cele „două naturi". Şi s-a conceput o naştere prin alta şi o trecere de una la cealaltă pentru că s-a spus: „Un om este un zeu muritor iar un zeu este un o nemuritor"[2].

Lumea tradiţională a cunoscut aceşti doi mari poli ai existenţei şi drumurile care d de la unul la celălalt. Şi în afara lumii – cu toate formele ei vizibile sau ascunse, uman sau subumane, demonice – lumea tradiţională a mai cunoscut o „supralume" ὑπερκοσμία – şi aceste două lumi reprezintă: una – „căderea" alteia şi cea de a doua „eliberarea" celeilalte. Şi lumea tradiţională a cunoscut spiritualitatea ca fiind ceva afl dincolo de viaţă şi de moarte.

Şi a mai ştiut că existenţa externă, „trăirea", nu este nimic altceva decât o apropie de supralume, de ceva ce înseamnă „mai mult decât a trăi" din moment ce ţelul cel m înalt al acestei supralumi nu este participarea la aceasta ci o eliberare activă de legătur

umană. Şi a mai aflat că orice autoritate este falsă, că orice lege este nedreaptă şi violentă, că orice instituţie este inutilă şi caducă dacă toate aceste autorităţi, legi şi instituţii nu sunt orânduite după principiul superior al Existenţei – de sus şi spre sus.

Şi lumea tradiţională a mai cunoscut şi Regalitatea Divină. Şi a mai cunoscut şi acţiunea de tranziţie: Iniţierea – cele două mari căi de apropiere; Acţiunea eroică şi Contemplarea-meditaţia; Ritualul şi Fidelitatea – marele sprijin; Legea tradiţională, Casta simbolul pământesc: Imperiul.

Acestea reprezintă bazele ierarhiei şi civilizaţiei tradiţionale ce au fost distruse în întregime de către civilizaţie „umană" triumfătoare a oamenilor moderni.

BIBLIOGRAFIE

A. Arber, *Il molteplice e l'Uno* (Multiplul şi Unu), Astrolabio, Roma, 1969.

G. De Giorgio, *La Tradizione romana* (Tradiţia romană), Edizioni Mediterranee, Roma, 1989.

M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose* (Istoria credinţelor şi ideilor religioase), Sansoni, Florenţa, 1980, 3 vol.

M. Eliade, *Immagini e simboli* (Imagini şi simboluri), Jaca Book, Milano, 1981.

R. Guénon, *Tradizione e tradizionalismo* (Tradiţie şi tradiţionalism), în *Il Regno della Quantità e i segni dei tempi* (Domnia Cantităţii şi semnele timpurilor), Adelphi, Milano, 1995.

A. Mordini, *La tradizione e la genesi del tradizionalismo* (Tradiţia şi naşterea tradiţionalismului), în *Excalibur* nr. 1-2, Roma, 1979.

W. F. Otto, *Il volto degli dèi* (Chipul zeilor), Fazi, Roma, 1996.

M. Polia, *Che cos'è la Tradizione* (Ce este Tradiţia), în Quaderni di Avallon (Caiete din Avallon), nr. 10, Rimini, 1986.

J. Servier, *L'uomo e l'invisibile* (Omul şi invizibilul), Rusconi, Milano, 1973.

E. Zolla, *Le potenze dell'anima* (Puterile spiritului), Bompiani, Milano, 1986.

2. Regalitatea

Orice formă tradiţională de civilizaţie este caracterizată de prezenţa unor fiinţe care graţie unei superiorităţi înnăscute sau dobândite faţă de simpla condiţie umană întruchipează prezenţa vie şi eficace a unei puteri venite de undeva de sus în rânduiala temporală. Această putere este – potrivit sensului lăuntric al etimologiei sale şi a valorii originare a funcţiei sale – este acel *pontifex*, „făuritorul de punţi" sau „căi" – *pons*, avea în vechime şi sensul de cale, legătură între natural şi supranatural. De altminteri cuvântul *pontifex* se identifica în mod tradiţional cu cuvântul *rex* – rege. „La strămoşii noştri regele mai era, după obiceiul pământului, şi pontif, sacerdot" – relatează Servio[1], iar în tradiţia nordică regula era cum că: „Cel ce este căpetenie să ne fie şi punte de legătură"[2]. Astfel că adevăraţii suverani întruchipau în mod stabil acea viaţă ce se afla „dincolo de viaţă". Şi fie prin simpla lor prezenţă, fie prin calitatea lor „pontificală", prin puterea riturilor – conferită riturilor de autoritatea acestor suverani şi a instituţiilor pe care le reprezentau – aceşti conducători iradiau influenţe spirituale în lumea oamenilor şi le rânduiau acestor oameni gândurile, intenţiile, acţiunile; şi erau o stavilă în calea forţelor obscure ale naturii inferioare; şi rânduiau întreaga viaţă aşa încât s-o facă demnă pentru a servi drept bază virtuală pentru înfăptuiri măreţe; şi le asigurau oamenilor condiţii prielnice, de bunăstare, „mântuire" şi de „noroc".

În lumea Tradiţiei elementul primordial al autorităţii şi al dreptului regilor şi conducătorilor care-i făcea să fie ascultaţi, temuţi şi veneraţi era această calitate transcendentă a lor şi nu numai omenească, considerată nu ca o vorbă goală, ci ca o realitate vie şi de temut. Cu cât era mai recunoscut gradul ontologic a ceea ce este anterior şi superior vizibilului şi temporalului, cu atât mai mult li se recunoştea unor asemenea fiinţe un drept suprem firesc şi absolut. În civilizaţiile tradiţionale lipseşte cu desăvârşire concepţia politică a autorităţii supreme – ce se întâlneşte în vremurile de mai târziu şi decadente – la baza căreia s-ar afla forţa şi violenţa sau nişte calităţi fireşti şi cât se poate de pământeşti cum ar fi inteligenţa, înţelepciunea, iscusinţa, curajul fizic, grija pentru binele colectivităţii. Această bază a avut, dimpotrivă, dintotdeauna, un caracter metafizic. Astfel că Tradiţiei îi este cu totul străină ideea că puterile i-ar fi conferite conducătorului de către cei pe care-i cârmuieşte sau aceea că autoritatea conducătorului ar fi exprimarea voinţei colectivităţii şi supusă aprobării acesteia. Zeus este acela care le conferă regilor de stirpe divină νέμιστες sau νέμις ca o lege venită de sus şi care se deosebeşte cu mult de νόμος legea politică a comunităţii[3]. Astfel că la originea oricărei puteri temporale se afla autoritatea spirituală, o „natură aproape divină hărăzită speţei umane". Aşa de exemplu în concepţia indo-ariană suveranul nu era un „simplu muritor", ci o „mare divinitate având chip omenesc"[4]. În făptura regelui egiptean se vedea o manifestare a zeului Ra sau a zeului Horus. Regii Albei şi ai Romei îl întruchipau pe Iupiter; regii asirieni – pe Baal; cei iranici – pe zeul luminii; iar principii nordici şi germanici îi întruchipau pe zeii din stirpea lui Tiuz, Odin şi Asen; regii greci din perioada dorico-aheiană se numeau διοτρεφέες sau διογενέες cu referire la originea lor divină. Lăsând la o parte marea varietate a formulărilor mitice şi sacre, principiul care revine periodic este acela al regalităţii ca o

„transcendență imanentă" și anume care-și manifestă prezența și acționează în lume. Regele – nonom, ființă sacră – este prin „făptura" sa, prin prezența sa, centrul și culmea culmilor. În acesta se află puterea care face ca actele rituale săvârșite de el – și în care se recunoșteau cealaltă parte a adevăratului act de „a guverna" și sprijinul supranatural acordat întregii vieți din concepția Tradiției – să aibă eficacitate[5]. De aceea regalitatea domina și era recunoscută *în mod firesc*. Nu avea nevoie decât în mică măsură de forța materială. Se impunea mai înainte de toate și în mod irezistibil prin spirit. „Misiunea unui zeu pe pământ este un lucru minunat" – se spune într-un text indo-arian[6]. „Și anevoie ajung la ea cei slabi. Este vrednic să devină rege numai cel ce are putere s-o facă". Suveranul apare drept „adeptul disciplinei celor care sunt zei printre oameni"[7].

În Tradiție, regalitatea a fost asociată adeseori cu simbolul *solar*. Regelui i-au fost atribuite aceeași „strălucire" și același „triumf" proprii soarelui și luminii sale – simboluri ale naturii superioare – lumină care biruie în fiecare dimineață. „Ni se înfățișează în toate zilele âidoma unui rege pe tronul lui Horus al muritorilor, așa ca tatăl său Ra (soarele)". „Am hotărât ca tu să te *înalți* ca un rege peste Sud și peste Nord, pe tronul lui Horus, așa ca soarele, de-a pururi"; sunt expresii din străvechea tradiție regală egipteană[8]. De altminteri aceste expresii corespund întru totul celor iranice, în care regele este considerat ca aparținând „aceleiași stirpe a zeilor", ca „având același tron ca al lui Mithra și înălțându-se o dată cu soarele"[9] și i se spune *particeps siderum*, „Domnul păcii, mântuirea oamenilor, om de-a pururi biruitor care se înalță o dată cu soarele"[10]. Iar formula rostită la încoronare este următoarea: „Ești puterea, ești tăria biruinței, ești nemuritor... Ești făcut din aur și la licărirea zorilor vă iviți amândoi, Indra și soarele"[11]; aceasta, cu referire la Rohita – „puterea cuceritoare", personificarea unei ipostaze a soarelui și a focului divin (Agni); și așa cum se spune în tradiția indo-ariană: „Și continuându-și drumul, el (Agni) a creat pe această lume regalitatea. Ți-a adus regalitatea și i-a alungat pe dușmanii tăi"[12]. În străvechile reprezentări romane, acel zeu Soare îi înmâna Împăratului o sferă – emblema stăpânirii universale; iar expresiile care urmează se referă la strălucirea soarelui și la trăinicia dominației Romei: *sol conservator, sol dominus romani imperii*[13]. „Strălucirea solară" a fost ultima profesiune de credință a romanilor, deoarece împăratul Iulian a fost ultimul care a redat strălucirea solară ca putere spirituală iradiat de „supralume" dinastiei sale, obârșiei sale și demnității regale[14]. Și o reflectare a acestei străluciri se înregistrează până la împărații ghibelini – și s-ar mai putea vorbi aici și de o *deitas solis* cu referire la Frederic II de Hohenstaufen[15].

Așadar, această „strălucire" sau „izbândă" solară legată de regalitate nu se reducea numai la un simplu simbol, ci era o realitate metafizică ce se identifica cu o putere non umană pe care se credea că o poseda regele. În legătură cu această idee ar fi de menționat una dintre expresiile tradiționale simbolice cele mai caracteristice care se referă la Ahura Mazda – divinitate a zoroastrismului; în această expresie, *hvarenô* (expresii mai recente: *hvorra* sau *farr* – „gloria" de care se bucură regele – este un foc supranatural specific entităților cerești, dar mai ales solare, care îl face pe rege nemuritor și-l face să obțină victoria[16]; o victorie care trebuie înțeleasă – așa cum se va vedea – astfel încât cele două sensuri – unul mistic și celălalt militar (material) – să nu se excludă, ba dimpotrivă, să se implice rând pe rând[17]. La popoarele non iranice acest cuvânt, *hvareno*, a fost confundat mai târziu cu acela de „noroc" τύχη în acest sens termenul apare din nou în tradiția romană în formele acelei „fortuna regia" pe care Împărații romani și le transmiteau, în mod ritual, unii altora și în care se recunoaște o implicare activă, „triumfală" a aceluiași destin personificat de oraș – τύχη πόλεως – determinat de ritualul

ctitoriei lor. Atributul regal roman de *felix* trebuie să fie raportat la acelaşi context, la existenţa unei *virtus* în afara normalului. În tradiţia vedică apare o noţiune echivalentă: *agnivaishvânara* prin care se înţelege un foc spiritual, lăuntric, ce-i conduce pe regii cuceritori spre victorie.

În Egiptul antic regelui nu i se spunea numai Horus, ci şi „Horus luptătorul" – *Hor âhâ* – pentru a se scoate în evidenţă caracterul de biruitor şi strălucirea principiului solar prezente în suveran; care suveran, în Egipt, în afară de faptul că avea o descendenţă divină, era „constituit" ca atare şi confirmat ca atare, în mod periodic, prin nişte ritualuri care reproduceau victoria zeului solar Horus asupra lui Tifon-Set, demon din tărâmul inferior[18]. Acestor ritualuri li se atribuiau puterea de a evoca o „energie" şi o „viaţă" care „îmbrăţişau" în mod supranatural fiinţa regelui[19]. Dar *uas* – „puterea" – are ca ideogramă sceptrul purtat de zei şi de regi, ideogramă care în textele mai vechi reprezintă un alt sceptru, în linie frântă, în care se poate recunoaşte zigzagul fulgerului. Astfel că „puterea" regală apare ca o manifestare a puterii cereşti a fulgerului; iar unirea semnelor „viaţă-putere", *ânshûs*, formează un cuvânt care desemnează şi „laptele de flacără" cu care se hrănesc nemuritorii; cuvânt care poate fi pus în legătură şi cu *üraeus* – flacăra divină, când dătătoare de viaţă când distrugătoare al cărei simbol – şarpele – încinge capul regelui egiptean. Aşadar, în această formulare tradiţională diferitele elemente converg spre o idee unică, aceea a unei puteri sau fluid nonterestre –*sa* – care consfinţeşte şi dovedeşte natura solar-triumfală a regelui şi că această putere se „lansează" de la un rege la altul – *sotpu* – condiţionând în mod necesar şirul neîntrerupt şi „de aur" al stirpei divine desemnată în mod legitim pentru „a cârmui"[20]. Nu ar fi lipsit de interes faptul de a releva că „gloria" figurează şi în creştinism ca un atribut divin şi că, potrivit teologiei mistice, în „glorie" se îndeplineşte viziunea fericirii depline. În iconografia creştină se obişnuieşte ca această glorie să fie reprezentată printr-o aureolă în jurul capului, care reproduce, în mod vizibil, sensul lui *uraeus* al vechilor egipteni şi al haloului radiat de regalitatea solară iranico-romană.

Potrivit tradiţiei din Extremul Orient regele – „fiul cerului" – *tianzi* – adică cel-ce-se-naşte-pentru-a-nu-muri – are „mandatul ceresc", *tianming*[21], care implică, de asemenea, ideea unei puteri regale supranaturale. Această putere „din cer" – spune Lao-tzî – acţionează-fără-a-acţiona (*wei-wuwei*), adică este o acţiune imaterială prin simpla sa prezenţă[22]. Această putere este invizibilă ca vântul şi totuşi acţiunea sa are ineluctibilitatea energiilor naturii: puterile oamenilor obişnuiţi – spune Kongzi (Confucius) – se pleacă în faţa acesteia aşa cum firele de iarbă se pleacă în bătaia vântului[23]. În legătură cu expresia a acţiona fără a face nimic mai citim într-un text cum să: „Oamenii pe deplin suverani sunt – prin vastitatea şi profunzimea virtuţii lor – aidoma pământului; prin noblеţea şi strălucirea acestei virtuţi sunt aidoma cerului; iar prin întinderea şi durata acesteia sunt aidoma spaţiului şi timpului, fără de margini. Ceea ce există în această perfecţiune, nu se arată şi totuşi se dezvăluie – la fel ca pământul – prin foloasele pe care le aduce; nu se mişcă şi totuşi – la fel ca cerul – produce numeroase schimbări; nu acţionează şi totuşi – la fel ca spaţiul şi timpul – duce la bun sfârşit faptele sale". Dar numai un astfel de om „este vrednic de a avea autoritatea suverană şi de a-i conduce pe ceilalţi oameni"[24].

Înzestrat cu o asemenea putere sau „virtute", suveranul, *wang*, din China antică deţinea o funcţie de *mijloc*, ca o a treia putere între cer şi pământ. Se credea că de el depindeau, în mod ocult, momentele bune şi cele rele prin care trecea regatul său şi calităţile morale ale poporului său (iar atitudinea poporului, favorabilă sau nu suveranului său depindea de „virtutea" suveranului şi nu de ceea ce „făcea" el)[25].

Aşadar această funcţie de mijloc implica păstrarea în sine a acelui mod „triumfal" de a fi – despre care s-a vorbit – şi căruia i-ar corespunde sensul cunoscutei expresii: „imutabilitatea în mijloc" cu învăţătura că „în imutabilitatea din mijloc se arată puterea cerului"[26]. Dacă toate aceste condiţii ar fi fost îndeplinite nimic n-ar mai fi avut putere să schimbe mersul înainte bine rânduit al lucrurilor omeneşti şi al Statului[27].

Mai pe larg spus, faptul că regele sau conducătorul avea drept primă şi esenţială misiune întreprinderea acelor acţiuni rituale în care se aduceau jertfe şi care constituiau centrul de greutate al vieţii în lumea tradiţională este o idee care revine într-un vast ciclu de civilizaţii tradiţionale, din Peru-ul precolumbian şi din Extremul Orient şi până în oraşele greceşti şi la Roma; şi acest lucru confirmă mai sus-amintita imposibilitate de separare a demnităţii regale de cea sacerdotală sau pontificală. „Regii" – spune Aristotel[28] – „au această demnitate a lor datorită faptului că sunt preoţi ai cultului obştesc". Prima dintre atribuţiile regilor Spartei era aceea de a aduce jertfe şi acelaşi lucru se poate spune şi despre primii regi care au domnit la Roma, apoi – şi deseori – despre împăraţi. Regele înzestrat cu o putere non terestră, pătruns adânc în acea „mai mult decât trăire" – apărea în mod firesc drept cel ce este în măsură, în mod remarcabil, să dea putere riturilor şi să croiască drumuri spre lumea superioară. Drept care, în acele forme de tradiţie în care există o castă sacerdotală distinctă, acolo regele, în conformitate cu demnitatea, funcţia sa iniţială, aparţine acesteia şi – la drept vorbind – este şi conducătorul acestei caste. În afara lumii romane de la începuturile ei, acest lucru s-a petrecut în Egiptul antic (unde, tocmai pentru a se conferi eficacitate ritualurilor, faraonul repeta în fiecare zi ritualul căruia i se atribuia reînnoirea în persoana faraonului a puterii divine); şi în Iran, unde – aşa cum scrie Firdussi şi cum relatează Xenofon[29] – regele, care, potrivit funcţiei sale era considerat drept imaginea zeului luminii pe pământ, aparţinea castei magilor al cărei conducător era. Pe de altă parte, dacă la unele popoare a existat regula de a-l îndepărta din funcţie şi chiar de a-l suprima pe conducător în cazul unei nenorociri sau calamităţi deoarece acest lucru părea să fie un semn de slăbire a puterii mistice, a „norocului" cu care erau înzestraţi conducătorii şi care le dădea dreptul de a ocupa funcţia respectivă[30] această regulă – deşi este exprimată în termenii unei degenerescenţe mai mult decât superstiţioase – se referă la aceeaşi ordine de idei. La popoarele nordice de dinaintea năvălirii goţilor, la care, cu toate că se păstrase principiul sacralităţii regale (regele era considerat drept un Asen şi un semizeu – *semideos id est ansis* – care învinge în virtutea puterii sale conferite de „noroc" – *quorum quasi fortuna vincebat*)[31] un eveniment nefericit însemna nu atât o pierdere a puterii mistice de „noroc" în persoana regelui cât o consecinţă a ceva comis de el ca individ muritor şi care îi anihilase eficacitatea obiectivă.[32] Din acelaşi motiv – pentru că îşi pierduse virtutea de bază – aceea a adevărului – pentru că se dezonorase cu minciuna, i-ar fi părăsit „gloria", mistica virtute eficace şi pe anticul rege iranic Yima.[33] Cercetările în legătură cu cauza căreia se putea datora o anumită nenorocire care a determinat abaterea reprezentanţilor autorităţii temporale sau şi ecleziastice au continuat până în Evul Mediu carolingian, precum şi în creştinism în cadrul unor concilii. Acestea sunt ultimele ecouri ale ideii despre care am vorbit.

Aşadar era necesar ca suveranul să-şi păstreze calitatea simbolică şi solară de *invictus* – *sol invictus* ἥλιος ἀνίκητος dar şi poziţia centrală potrivit ideii din Extremul Orient a „imutabilităţii în mijloc". Altminteri puterea şi o dată cu ea şi funcţia ar fi putut trece la altcineva mai vrednic de ele. Aici am putea să ne referim la unul din cazurile în care conceptul de „victorie" devine punctul de interferenţă a mai multor semnificaţii. În această privinţă ar fi interesant de semnalat saga străveche a Regelui Codrilor din Nemi a cărui

demnitate regală şi sacerdotală în acelaşi timp a fost preluată de cel ce l-a ucis – şi este cunoscută aici încercarea lui Frazer de a pune această saga în legătură cu nişte tradiţii multiple de acelaşi gen răspândite pretutindeni în lume.

Aici proba, încercarea luptei fizice – în cazul că a fost aşa ceva – este numai transpunerea materialistă a ceva cu semnificaţie superioară sau care este pus în legătură cu ideea generală de „judecăţi divine" despre care vom vorbi mai târziu. Pentru sensul mai profund pe care-l are legenda regelui-sacerdot din Nemi trebuie să amintim faptul că, potrivit tradiţiei, avea dreptul să se ia la întrecere cu Rex Nemorensis numai un „sclav fugar" (adică ezoteric vorbind, o fiinţă care s-a sustras legăturilor naturii inferioare) care ajunsese în posesia unei crengi din stejarul sfânt. Dar acest stejar echivalează cu „Arborele Lumii" care în alte tradiţii este un simbol întâlnit destul de des şi care reprezintă puterea primordială a vieţii precum şi puterea victoriei[34]; vrea să fie vorba aici despre faptul că numai o fiinţă ajunsă să fie în posesia unei asemenea puteri năzuie să-i smulgă lui Rex Nemorensis înalta sa funcţie. În ce priveşte o astfel de funcţie este de remarcat faptul că atât stejarul cât şi pădurea din Nemi al cărei stăpân, „rex", era sacerdotul regal aveau legătură cu Diana şi că Diana era în acelaşi timp şi „consoarta" regelui pădurilor. Marile divinităţi asiatice ale vieţii erau adeseori reprezentate în tradiţiile străvechi ale Mediteranei orientale sub forma unor copaci sacri; şi pornind de la mitul elen al Hesperidelor şi ajungând până la cel nordic al zeiţei Idun, la cel gaelic al lui Mag Mell – sălaş al unor zeiţe de o frumuseţe strălucitoare şi al „Copacului Victoriei" – şi aşa mai departe întâlnim mereu nişte legături simbolice tradiţionale între femei sau zeiţe – puteri dătătoare de viaţă, de nemurire sau de înţelepciune – şi copaci.

Cu privire la Rex Nemorensis se revelează prin simboluri ideea unei regalităţi care-şi trage obârşia din mistica putere de „viaţă" (care este în acelaşi timp şi de înţelepciune transcendentă şi de nemurire) personificată fie de zeiţă fie de Copac[35]. De aceea saga lui Nemi cuprinde în sine o semnificaţie generală întâlnită în multe alte mituri şi legende tradiţionale, motivul unui învingător sau erou care este înlocuit de o femeie sau o zeiţă[36] care în alte tradiţii este prezentată în mod indirect fie ca o păzitoare a unor fructe nepieritoare (figurile feminine care sunt în corelaţie cu copacul simbolic în miturile lui Hercule, Iason, Ghilgameş) fie în mod direct ca o personificare a energiei oculte a lumii şi a vieţii sau a ştiinţei nonumane sau, în sfârşit, ca o întruchipare a principiului suveranităţii (cavalerul sau eroul necunoscut al legendei care devine rege atunci când intră în stăpânirea unei misterioase prinţese)[37].

Unele tradiţii antice cu privire la originea feminină a puterii legitime[38] sunt susceptibile de interpretare. Semnificaţia acestora ar fi exact opusă celei ginecocratice despre care vom vorbi la momentul potrivit. În ce priveşte Copacul nu ar fi lipsit de interes să remarcăm faptul că şi în unele legende medievale copacul are legătură cu ideea imperială: şi anume faptul că ultimul împărat înainte de a muri îşi va atârna sceptrul, coroana şi scutul în „Copacul Uscat" aflat, de obicei, în simbolicul ţinut al „preotului Gianni"[39] exact la fel ca Roland care fiind pe moarte îşi atârna în Copac sabia de nefrânt. Şi încă o întâlnire cu nişte conţinuturi simbolice: şi anume faptul că Frazer a relevat legătura existentă între creanga pe care sclavul fugar trebuia s-o smulgă din stejarul sfânt din Nemi pentru a putea lupta cu Regele Pădurilor şi ramura cu ajutorul căreia Enea coboară de viu în infern, adică pătrunde, în viaţă fiind, în lumea invizibilului. În aceeaşi ordine de idei, unul din darurile primite de Frederic II din partea misteriosului „Preot Gianni" va fi tocmai un inel care te face nevăzut (adică ceva care duce în nemurire şi în invizibil; în tradiţiile greceşti însuşirea eroilor de a fi invizibili este adesea sinonimă ca

sens cu trecerea lor în natura nemuritoare) şi care asigură victoria[40]; exact ca în cazul lui Siegfried, în *Nibelungenlied* (VI) care având aceeaşi însuşire simbolică de a se face invizibil cucereşte şi o face să devină mireasă regală pe femeia divină Brunhilde. Care Brunhilde în fel ca Sigrdrife în *Sigrdrîfumâl* (4-6) – apare drept cea care le dezvăluie eroilor care „trezesc" formulele înţelepciunii şi a biruinţei conţinute în rune.

Rămăşiţe ale unor tradiţii în care întâlnim temele din saga străveche a Regelui Pădurilor persistă de altfel până spre sfârşitul Evului Mediu – dacă nu cumva şi mai târziu – şi sunt întotdeauna asociate cu ideea antică potrivit căreia regalitatea legitimă este susceptibilă de a da şi chiar în mod specific şi concret – mai-mai să spunem noi „experimental" – de a da semne despre natura sa supranaturală. Vom da aici un singur exemplu: şi anume acela că în ajunul Războiului de o sută de ani Veneţia i-a cerut lui Filip de Valois să *dovedească dreptul său efectiv de a fi rege printr-unul din următoarele cinci mijloace:* primul dintre aceste cinci mijloace era victoria asupra adversarului său – cu care Filip de Valois trebuia să se lupte într-un spaţiu închis – care trimite la Rex Nemorensis şi la dovada inerentă prin natura oricărei victorii[41]. În ce priveşte celelalte mijloace, citim într-un text din acea vreme: „Dacă Filip de Valois este cu adevărat rege al Franţei – aşa cum susţine el – atunci să dovedească acest lucru ieşindu-le în faţă unor lei înfometaţi ştiindu-se că leii nu atacă niciodată un rege adevărat; sau s-o dovedească săvârşind minunea vindecării bolnavilor, aşa cum obişnuiesc să facă ceilalţi regi adevăraţi. În caz de nereuşită, el va fi socotit nevrednic de domnie". O putere supranaturală care se manifestă prin victorie sau printr-o însuşire de taumaturg – chiar în nişte vremuri ca acelea ale lui Filip de Valois care nu mai sunt, totuşi, timpurile de început – rămâne, aşadar, inseparabilă de ideea pe care ne-o făceam în mod tradiţional despre regalitatea adevărată şi legitimă[42]. Şi chiar dacă am trece cu vederea compatibilitatea ca o realitate de fapt a unor persoane cu principiul şi cu funcţia, rămâne părerea potrivit căreia „faptul că regii s-au bucurat de atâta veneraţie s-a datorat mai ales virtuţilor şi puterilor divine cu care au fost înzestraţi ei şi nu şi ceilalţi oameni"[43]. Iar Iosef de Maistre scrie[44] că: „Dumnezeu este acela care-i creează literalmente pe regi. El plăsmuieşte stirpele regale; le face să se maturizeze în mijlocul unui nor care le ascunde originile. Apoi aceste stirpe apar aureolate de glorie şi de onoare; şi apoi acestea se impun – şi acest lucru este cel mai mare semn al legitimităţii lor. Fapt e că îşi fac drum singure, pe de o parte fără violenţă şi pe de alta fără judecată cumpănită. Este un soi de linişte măreaţă nu prea lesne de exprimat. *Uzurpare legitimă* – aceasta mi se pare a fi expresia potrivită (dacă n-ar fi prea îndrăzneaţă) pentru a caracteriza acest soi de obârşii pe care timpul se grăbeşte să le recunoască"[45].

BIBLIOGRAFIE

AA.VV., *La regalità sacra* (Regalitatea sfântă), Brill, Leiden, 1959.

P. De Francisci, *Arcana Imperii*, Bulzoni, Roma, 1970, 4 vol.

P. Filippani-Ronconi, *Motivi regali dell'Iran antico all'Occidente* (Motive regale ale Iranului antic în Occident) în *Vie della Tradizione* (Căile Tradiţiei) nr. 37 şi 38, Palermo, 1980.

C. Levalois, *Principi immemorabili della regalità* (Principii străvechi ale regalităţii) Il Cerchio, Rimini, 1991.

E. Kantorowicz, *I due corpi del re* (Cele două corpuri ale regelui), Einaudi, Torino, 1989.

R. Paribeni, *Imperia*, Paideia, Arona, 1949.

J.P. Vernat, *Tra mito e politica* (Între mit şi politică), Raffaello Cortina Editore, Milano, 1998.

3. Simbolistica polară
Suveranul păcii şi al justiţiei

Este cu putinţă să punem în corelaţie concepţia globală şi originară a funcţiei regale cu un ciclu ulterior de simboluri şi de mituri care prin mai multe reprezentări şi transpuneri analoage se referă, toate, la acelaşi punct[1].

Ca punct de plecare se poate lua noţiunea hindusă *cakravarti* sau „Suveran universal". Într-un anumit fel, în această noţiune se poate vedea arhetipul funcţiei regale ale cărei trăsături deosebite – atunci când sunt în conformitate cu principiul tradiţional – reprezintă nişte imagini mai mult sau mai puţin complete sau – potrivit unui alt punct de vedere – nişte accepţii diferite. *Cakravarti* vrea să însemne, literalmente, Suveran, Stăpân sau Cel-ce-învârte-Roata – fapt care duce la ideea unui „centru" care corespunde şi unei stări interioare, unui mod de a fi sau, mai bine zis, modului de a fi al individului.

De fapt roata este şi simbolul lui *samsâra* – suflul devenirii, al transformării (κύκλος τῆς γενέσεως „cercul generării" sau şi κύκλος ἀνάγκης, *rota fati*, „roata necesităţii" a vechilor greci), iar centrul ei imobil exprimă stabilitatea spirituală inerentă celui ce nu aparţine acestui fluid şi care poate ca atare să poruncească şi să stăpânească acest fluid – potrivit unui principiu mai înalt – poate să stăpânească energiile şi activităţile legate de natura inferioară. În acel caz *cakravarti* apare drept *dharmaraja*, adică drept „Suveranul Legii" sau al „Roţii Legii"[2]. În aceeaşi ordine de idei, citim în Kongzi (Confucius) următoarele: „Cel ce stăpâneşte prin Virtute (cerească) se aseamănă cu steaua polară. Aceasta rămâne la locul ei în timp ce toate celelalte stele se rotesc în jurul ei".[3] Din această idee derivă şi sensul conceptului de „revoluţie" ca o mişcare ordonată în jurul unui „motor nemişcat", concept care în timpurile moderne avea să se transforme în cuvântul sinonim de acţiune subversivă.

Din acest punct de vedere regalitatea capătă valoarea unui „pol" care se referă la o simbolistică tradiţională generală. Am putea menţiona aici, de exemplu, în afara ţinutului Midgard – tărâmul divin central al tradiţiei nordice – şi ceea ce ne spune Platon: acolo unde Zeus ţine sfat cu zeii pentru a hotărî soarta Atlantidei, acolo se află „sălaşul lor măreţ, chiar în *buricul lumii*, şi acel loc îngăduie o privire generală asupra tuturor lucrurilor ce sunt părtaşe la propăşire"[4]. Noţiunea *cakravarti* amintită mai sus este în corelaţie şi cu un ciclu de tradiţii enigmatice care se referă la existenţa efectivă a unui „centru al lumii" care deţine această funcţie supremă pe pământ. Unele simboluri fundamentale ale regalităţii au avut iniţial o strânsă legătură cu o asemenea ordine de idei. În primul rând sceptrul care – date fiind formele sale principale – este asemuit cu „axa lumii"[5]. Mai apoi tronul, loc „situat la înălţime" pe care când stai fără a te mişca ei bine, acest lucru capătă semnificaţia stabilităţii „polului" şi cea a „centrului imobil" cărei semnificaţii i se asociază şi nişte semnificaţii interioare precum şi metafizice. Dată fiind legătura recunoscută încă de la început dintre natura omului regal şi cea suscitată de iniţiere, în Misterele clasice revine periodic ritualul şederii nemişcate pe tron[6], ritual care este considerat atât de important încât are uneori

ceeaşi valoare cu iniţierea; termenul τευρονισμένος (instalat pe tron) este adeseori ironim cu τετελεσμένος adică iniţiat[7]. De fapt, în unele cazuri în desfăşurarea ritualului iniţierii aşa-zisul υρονισμός instalarea pe tron a regelui, preceda momentul care regele se identifica cu zeul[8].

Această simbolistică o întâlnim şi în cazul *ziguratului* – piramida în trepte din arhitectura asiro-babiloniană – în planul oraşului suveranilor iranici (aşa ca Ecbatana) precum şi în imaginea ideală a palatului suveranului hindus *cakravarti*: aici se exprimă în mod arhitectonic orânduirea lumii cu ierarhiile sale şi cu dependenţa sa de un punct central fix. Acest punct central fix îi corespundea, spaţial vorbind, în clădire, tronului suveranului. Şi la modul diferit de cel din Elada, în India formele de iniţiere, care se desfăşoară potrivit ritualului *mandala*, dramatizează trecerea treptată de la spaţiul profan şi demonic la cel sacru până ce se ajunge la un centru; iar un ritual fundamental îl reprezintă aici cel numit *mukatabisheka* – punerea coroanei sau a tiarei pe cap celui ce ajunge în „centrul" ritualului *mandala*, încoronat rege pentru că se situează mai presus de jocul forţelor naturii inferioare[9]. Şi ar mai fi interesant de menţionat faptul că *ziguratul* – edificiul sacru care domina prin înălţime oraşul-stat din Babilonia – a avut acolo numele de „piatră unghiulară", iar în Larsa pe cel de „inel de legătură între cer şi pământ"[10]; în ce priveşte tema „pietrei" şi tema „punţii podului" formula folosită în Extremul Orient pentru cea de a „treia putere între Cer şi Pământ" – acestea ne sunt deja cunoscute.

Acestea sunt nişte urme şi nişte corelaţii a căror importanţă nu poate fi trecută cu vederea. „Stabilitatea" are acelaşi aspect dublu. O întâlnim şi în formula indo-ariană care se foloseşte la încoronarea suveranilor: „Stai neclintit... Nu ceda. Să fii de nezdruncinat ca un *munte*. Să fii puternic precum cerul şi să ţii neclintit puterea în mână. Căci cerul este neclintit şi pământul este neclintit şi neclintiţi sunt şi munţii. Şi neclintită este şi întreaga lume a vieţuitoarelor şi neclintit este acest rege al oamenilor"[11]. În formulele rostite la încoronarea faraonilor stabilitatea figurează ca o însuşire esenţială care se adaugă în cazul persoanei suveranului la aceea de „putere-viaţă". Este la fel ca însuşirea de „putere-viaţă" despre care am arătat că îi corespunde unui foc tainic şi tot aşa şi „stabilitatea, statornicia" are o corespondenţă în sferele cereşti: semnul prin care este reprezentată – *ded* – exprimă *stabilitatea* „zeilor solari care se odihnesc pe coloane şi pe razele din cer"[12]. Toate acestea se referă la ordinea iniţiatică deoarece nu era vorba despre nişte idei abstracte; potrivit concepţiei vechilor egipteni, „stabilitatea" – la fel ca şi Puterea" şi „viaţa" – este o stare internă şi în acelaşi timp o energie, o *virtus* care se transmite ca un adevărat fluid de la un rege la altul pentru a-i susţine în mod supranatural.

De altfel condiţiei de „stabilitate" înţeleasă în mod ezoteric i se asociază atributul „olimpic" şi acela al „păcii". Regii antici „care îşi iau puterea de la zeul suprem şi obţin victoria din mâinile lui" sunt ca nişte „faruri de linişte în furtună"[13]. După „glorie", centralism („polaritate") şi stabilitate, pacea este unul dintre atributele de bază ale regalităţii, care atribut s-a păstrat până în timpuri relativ noi: Dante avea să vorbească despre *imperator pacificus*, titlu dobândit de Carol cel Mare. Fireşte că aici nu este vorba despre pacea profană şi exterioară care se referă la orânduirea politică – pace care ar putea avea în acest caz cel mult sensul de ceva reflectat – ci despre o pace interioară, pozitivă, nedisociată de elementul „triumfal" de care s-a vorbit, o pace care să nu exprime o încetare a unei activităţi ci mai curând o desăvârşire a acesteia, o activitate pură, întreagă şi concentrată în ea însăşi. Este vorba aici despre acel gen de pace, de linişte, care este dovada convingătoare a supranaturalului.

După părerea lui Kongzi (Confucius)[14], bărbatului ce-i este hărăzit a fi rege acela are – față de bărbatul de rând – are în sine „ideea de bază a stabilității și a liniștii și nu neliniștea"; „are în sine ideea veșniciei și nu pe aceea a clipelor de bucurie trecătoare". De aici acea liniște înălțătoare care exprimă o superioritate irezistibilă, ceva care inspiră teamă și în același timp îndeamnă la venerație, ceva care se impune fără putință de împotrivire și care dă imediat senzația unei puteri transcendente ce este stăpânită în întregime dar gata să-și dea frâu liber în sensul minunat și înfricoșător totodată al *numenului*[15]. Acea *pax romana et augusta* pusă în legătură cu sensul transcendent al *imperium*-ului poate avea aceeași valoare cu înfăptuirea universală; iar *ethosul* privind stăpânirea asupra lumii, liniștea atotstăpânitoare, stăpânirea de sine asociată ușurinței cu care se comandă în mod absolut rămasă drept o trăsătură a unor moduri aristocratice chiar și după secularizarea nobilimii trebuie să fie considerată un ecou al acelui element pe cât de regal pe atât de spiritual și de transcendent.

Acel *cakravarti* – suveranul universal – este nu numai „domnul-făcător-de-pace" ci și „domnul-stăpânul-care-face-legea" (sau ordinea, *rta*) și „dreptatea – este *dharmaraja*. Termenul de „Pace" și cel de „Dreptate" reprezintă două însușiri de bază ale regalității care s-au păstrat în civilizația occidentală până în vremurile dinastiei Hohenstaufen și până la Dante în măsura în care acești termeni care îmbracă și un aspect politic ar putea fi acceptați[16]. De altfel, aceste însușiri îi erau caracteristice și misteriosului Melchisedek, regele din Salem, care în realitate nu este decât una din diferitele reprezentări ale funcției „stăpânului universal"; și așa după cum a remarcat Guénon, în ebraică *mekki-tsedek* înseamnă tocmai „rege al justiției", iar Salem al cărui suveran este nu este un oraș, ci – potrivit exegezei paoline[17] nu vrea să spună altceva decât „pace". Tradiția afirmă superioritatea sacerdoțiului regal al lui Melchisedek față de cel al lui Avraam și putem arăta încă de aici faptul de loc lipsit de importanță că tocmai Melchisedek figurează în enigmatica alegorie medievală a celor „trei inele" în care se spune că nici creștinismul și nici islamismul nu știu care este adevărata credință; iar „religia regală a lui Melchisedek" a fost adeseori considerată de ideologia ghibelină drept împotriva Bisericii.

Astfel stând lucrurile, „rege al dreptății" echivalează cu expresia mai sus-menționată *dharmaraja* – „stăpân universal" din care rezultă, totuși, că aici termenul de „justiție. dreptate" este considerat într-un sens la fel de puțin profan ca cel de „pace". De fapt, în sanscrită *dharma* înseamnă și „natura proprie", rânduiala proprie unei ființe; iar accepția exactă privește acea legislație primordială care rânduiește în mod ierarhic „în conformitate cu justiția și adevărul" orice funcție și formă de viață potrivit naturii proprii fiecărui individ în parte – *svadharma* – într-un sistem orientat în sus. De altfel o noțiune asemănătoare cu cea de „justiție" o găsim și în concepția lui Platon despre Stat, concepție care trebuie considerată în multe privințe mai mult decât un model abstract „utopic" drept un ecou al orânduirilor tradiționale din cele mai vechi timpuri. La Platon ideea de justiție – δικαιοσύνη – a cărui personificare trebuie să fie Statul, este în strânsă corelație cu οἰκειοπραγία sau *suum cuique* – cu principiul potrivit căruia fiecare individ trebuie să îndeplinească funcția corespunzătoare propriei naturi. În acest fel „regele justiției" este și legislatorul primordial, întemeietorul castelor, cel ce rânduiește ceremoniile și ritualurile – acel ansamblu etico-sacru care în India ariană este *Dharmânga* și care în celelalte tradiții este sistemul ritual local cu normele respective privind viața individuală și colectivă.

Acest lucru presupune pentru funcția regală o putere superioară de cunoaștere. De altfel în concepția celor din Extremul Orient, „capacitatea de a înțelege profund și în mod perfect legile primordiale ale celor vii" stă la baza autorității însăși și a celei de a comanda[18].

Iar „gloria" regală mazdeistă – *hvorra-i-kayani* – despre care am amintit mai sus este şi virtutea unui intelect supranatural[19]. Şi dacă – potrivit părerii lui Platon[20] – οἱ σοφοί – învăţaţii sunt aceia care trebuie să se afle în fruntea ierarhiei Statului adevărat, aici ideea tradiţională la care ne-am referit ia o formă mai hotărâtă. De fapt, prin ştiinţă sau „filozofie" se înţelege aici cunoaşterea a „ceea ce există" şi nu a formelor sensibile iluzorii[21]; iar prin învăţat se înţelege cel ce – posedând o asemenea ştiinţă şi având o cunoaştere nemijlocită a ceea ce are un caracter suprem al realităţii şi în acelaşi timp un caracter normativ – poate să formuleze în mod efectiv nişte legi conforme cu justiţia[22]; astfel că de aici se poate foarte bine trage concluzia că „până atunci când învăţaţii nu vor conduce în Stat, iar cei pe care îi numim regi nu vor poseda cu adevărat ştiinţă şi până atunci când puterea politică şi ştiinţa nu se vor îndrepta spre unul şi acelaşi ţel dat fiind că natura puternică ce le caracterizează şi pe una şi pe cealaltă este zăgăzuită de necesitate – ei bine până atunci nu va exista leac împotriva tuturor nenorocirilor care se abat asupra Statului ba chiar şi asupra întregii omeniri"[23].

Apendice: „Înălţimea"*

Luând pământul drept simbol al stărilor inferioare ale existenţei, pământ care în simbolistica occidentală a fost adeseori pus în corelaţie cu condiţia umană în general (presupusă derivare clasică a lui homo – om din humus – pământ) şi dacă luăm şi imaginea unei înălţimi, a unei culmi de munte, a prelungirii pământului spre cer, avem o altă expresie firească pentru condiţiile care au definit natura regală[24]; astfel că în mitul iranic un munte – masivul Ushi-darena creat de zeul luminii – reprezintă sălaşul mai sus amintitei *hvarenô*, adică puterea mistică regală[25]; iar pe munţi, potrivit fie acestei tradiţii (iranice) fie celei vedice[26] ar creşte, chipurile, simbolicul haoma sau soma, conceput drept element fundamental care transfigurează şi divinizează[27]. De altfel termenul de „înălţime" – şi în mod semnificativ acela de „Înălţimea Voastră, Alteţă prea-luminată" – este un titlu acordat monarhilor şi prinţilor până în epoca modernă în virtutea unor semnificaţii simbolice străvechi potrivit cărora „munte"şi „pol" exprimă una şi aceeaşi idee. Partea cea mai „înaltă" a lumii este „muntele mântuirii" (aşa-numitul Montsalvat din saga lui Graal); este muntele Rudra despre care se crede că este „stăpânul universal"[28]; iar expresia sanscrită *paradêsha* (având, în mod evident, legătură cu cea caldeeană *pardes*, de unde şi termenul – ca un ecou – de „paradis" din creştinism) are, în mod sigur şi literal vorbind,

* Acest apendice conţine celei cinci paragrafe (situate după cel de al optulea şi înainte de antepenultimul) ale celui de al treilea capitol al Părţii Întâi prezente în prima şi cea de a doua ediţie a *Revoltei*, dar nu şi în cea de a treia ediţie. Dat fiind că nu există în mod aparent un motiv doctrinar specific – ca în nişte cazuri asemănătoare – al acestei suprimări a cărei cauze ne scapă deoarece autorul nu-şi schimbase ideile în legătură cu acest lucru, aceste paragrafe sunt din nou redate aici (mai înainte fuseseră date în *Meditazioni delle vette* – Cugetări pe culmi– Edizioni del Tridente, La Spezia, 1986). Acestea erau cuprinse în pp. 34-37 din cap. 3 (*L'"Altezza" – Il simbolo „polare"* – „Înălţimea" – Simbolul „polar"; *L'"Altezza" – Il Signore di „Pace" e „Giustizia"* – „Înălţimea" – Stăpânul „Păcii" şi „Justiţia") din ediţia 1951; şi nu se aflau în pagina 38 din cap. 3 (*Il simbolismo polare. Il Signore di pace e di giustizia.* – Simbolistica polară. Suveranul păcii şi al dreptăţii) din ediţia 1969. Astfel că ni s-a părut logic să intitulăm acest apendice, pur şi simplu, *L'„Altezza"* – „Înălţimea" – N.R.

acest sens de „înălțime", „ținut situat mai sus". Așadar suntem cât se poate de îndreptățiți să facem referire și la muntele Olimp, la muntele occidental care duce la zona „olimpică" și care este „calea lui Zeus"[29]; și la toți ceilalți munți pe care sălășluiesc – potrivit diferitelor tradiții – zeii; și la muntele Shinvat pe care se află „puntea de legătură între cer și pământ"[30]; la munții „solari" și „polari" cum ar fi bunăoară, simbolicul Meru, care este socotit drept „polul" și „buricul" pământului, munți care sunt mereu în legătură cu miturile și simbolurile regalității sacre și cu cel mai bun mod de a cârmui[31]. Această simbolistică tradițională are în mod vizibil niște baze psihologice, are – în afara analogiei mai sus arătate – partea aceea de măreție primordială, sălbatică, nonumană și caracterul de inaccesibilitate și periculozitate pe care-l au înălțimile munților dacă la acestea se mai adaugă și zăpezile perene.

În mod deosebit, în tradiția nord-ariană ideea de „munte" (fie și material vorbind – acei Helgafell și Korsslóhar irlandezi bunăoară) se asociază adeseori cu Walhall – sălașul eroilor și al regilor divinizați – și cu Asgard – reședința zeilor sau Asen, situată în centrul sau „polul" pământului (în Mitgard) care are numele de *glitnir* – „strălucitor", de *helakt land* – „pământ sfânt", dar și de *himinbjorg* – „munte ceresc" – munte divin și foarte înalt pe a cărui culme, hăt dincolo de nori, se află un luminiș veșnic, *Hlidskjalf*, din care Odin supraveghează toată lumea; și în acest loc, *Asgard*, își aveau, în mod semnificativ, obârșia și sălașul cei dintâi regii divini nordico-germanici[32].

Ca un motiv complementar poate fi indicat aici acela al „muntelui" ca un loc în care își pierd urma cei ce ajung la trezirea spirituală; așa ar fi, bunăoară, „Muntele Profetului", care în budismul din primele timpuri are drept locuitori ascunși pe cei cărora li se spune „supraoameni" – ființe de nebiruit și de neatins, care au devenit conștiente prin ele însele și au scăpat de orice legătură.[33] Și acest motiv suferă interferențe cu ideea regală și imperială. Este de ajuns să amintim aici de cunoscutele legende medievale potrivit cărora Carol cel Mare, Frederic I și Frederic II au dispărut pe „munte" de unde aveau să reapară într-o bună zi[34]. Dar acest sălaș montan „tăinuit" nu este decât o copie palidă a misterioasei reședințe a „Regelui lumii", o idee a „centrului suprem".

Dar în cele mai vechi credințe elene „eroii" scapă de moarte nu pe un munte, ci pe o „insulă" al cărei nume – Leuke – își află uneori corespondența în „insula-cea-albă-din-Nord" pe care, potrivit tradiției hinduse, își au sălașul simbolic cei feriți și „cei-ce-trăiesc"; pământ înconjurat de ape pe care domnește Nârâyâna, care înseamnă „foc și strălucire"; și mai are corespondență și cu acea insulă legendară pe care, potrivit unor tradiții din Extremul Orient, se înalță „muntele" – insulă care este locuită de niște oameni transcendenți – *chen-jen* – și numai ducându-se acolo principii Yu care se legănau în iluzia că știau să guverneze au aflat cum se cârmuiește cu adevărat[35]. Este cât se poate de importantă precizarea că în asemenea ținuturi minunate „nu se ajunge nici pe mare, nici pe uscat, ci numai pe aripile spiritului"[36]. În orice caz, „insula" este, prin ea însăși, un simbol al stabilității, al unui pământ de neclintit înconjurat de ape.

În exegeza hexagramelor împăratului Fo-hi noțiunea de „oameni transcendenți" – locuitori ai insulei – și aceea de rege figurează adeseori ca fiind sinonime[37]. O dată reveniți dintr-o nouă incursiune în domeniul miturilor lumii tradiționale, dovada existenței doctrinei regalității divine ne este întărită de aceste convergențe și echivalențe între simbolurile demnității regale și acelea care se referă, sub diferite forme, la stările transcendente ale ființei și la o demnitate eminamente inițiatică.

BIBLIOGRAFIE

AA.VV, *Il regno perduto* (Regatul pierdut), Il Cavallo Alato, Padova, 1989.
R. Daumal, *Il Monte Analogo* (Muntele Analog), Adelphi, Milano, 1983.
M. Eliade, *Miti, sogni, misteri* (Mituri, vise, mistere), Rusconi, Milano, 1990.
J. Evola, *Meditazioni delle vette* (Cugetări pe culmi), Edizioni del Tridente, La Spezia, 1986.
R. Guénon, *Simboli della Scienza sacra* (Simboluri ale Ştiinţei sacre).
R. Guénon, *La Grande Triade* (Marea Triadă), Adelphi, Milano, 1994.
R. Guénon, *Il simbolismo della Croce* (Simbolistica Crucii), Luni, Milano, 1998.
R. Messner, *Il limite della vita* (Limita vieţii), Zanichelli, Bologna.
F. Portal, *Sui colori simbolici* (Despre culorile simbolice), Luni, Milano, 1997.
D. Rudatis, *Liberazione* (Eliberarea), Nuovi Sentieri, Bologna, 1985.

4. Legea, Statul, Imperiul

În strânsă legătură cu ideile expuse până acum este şi interpretarea pe care omul Tradiţiei o dădea Legii şi Statului.

În linii mari se credea că noţiunea tradiţională de lege indica un realism transcendent. Conceptul de lege în accepţia ariană, mai ales, este în strânsă legătură cu acela de adevăr, de realitate şi de stabilitatea inerentă a tot „ceea ce există", iar în *Vede* termenul *rta* are adeseori acelaşi înţeles cu cel de *dharma* şi nu înseamnă numai ceea ce este ordinea în lume, lumea ca orânduire – κόσμος – ci trece într-un plan superior prin aceea că defineşte noţiunea de adevăr, de drept, de realitate, în timp ce *anrta* – opusul lui *rta* – defineşte neadevărul, strâmbătatea, realitatea[1]. Astfel că ordinea şi mai apoi Statul au însemnat o lume prin excelenţă a adevărului şi a realităţii.

Dar noţiunea de lege – chiar dacă această lege ar fi fost de origine pur umană, individuală sau colectivă – precum şi noţiunea de respectare a legii îi erau cu totul necunoscute şi i se păreau chiar nişte lucruri absurde omului tradiţional. Pentru ca să se fi putut impune în mod obiectiv orice lege trebuia să fi avut un caracter „divin"; şi o dată ce i se recunoştea un astfel de caracter – divin şi nonuman deci – autoritatea legii era absolută, legea era infailibilă şi imutabilă şi nu admitea nici un fel de discuţii; şi orice încălcare a legii reprezenta nu atât un delict împotriva societăţii cât mai ales un sacrilegiu, o împietate – ἀσέβεια – un act care aducea prejudicii însuşi destinului spiritual al făptaşului, precum şi celor de care acesta era legat socialmente. Astfel că nesocotirea autorităţii şi a legii imperiale a fost considerată încă din vremurile medievale la fel de gravă ca o erezie religioasă, iar cei în cauză au fost consideraţi nu mai puţin decât ereticii drept duşmanii propriei lor naturi, drept unii care încălcau legea propriei lor esenţe[2]. Iar pentru cei care încălcau legea castei într-un sens de care vom vorbi în cele ce urmează, India ariană a folosit expresia *patita*, adică „cei decăzuţi". Dar utilitatea legii în sensul modern – adică cel al utilităţii materiale colective – n-a constituit niciodată un principiu ca atare; şi nu pentru că nu s-ar fi luat în considerare acest principiu, ci pentru că era socotit drept un element secundar ce decurgea prin consecinţă din orice lege din moment ce aceasta era cu adevărat o lege. Pe de altă parte există util şi util, iar noţiunea de util în accepţia materialistă a omului modern însemna în accepţia tradiţională un mijloc folosit pentru atingerea unui ţel mai înalt. Dar pentru ca legea să fi fost cu adevărat utilă – repetăm acest lucru – era necesar ca ea să fi reprezentat altceva decât o simplă creaţie a omului susceptibilă de schimbări. O dată ce i se stabilea „de sus" autoritatea, legii i se asigurau utilitatea şi eficacitatea; chiar şi în cazurile în care experienţa – brută şi nemijlocită – nu ar fi confirmat ba chiar ar fi infirmat utilitatea şi eficacitatea dat fiind că „nepătrunse sunt Căile Domnului". Astfel că în lumea tradiţională sistemul legilor şi al riturilor a fost raportat întotdeauna la nişte legislatori divini sau mijlocitori cu divinul şi s-au înregistrat numeroase apariţii, ca să spunem aşa, cu diferite forme şi în diferite zone şi la diferite popoare ale „Stăpânului din centru" în funcţia de care am mai pomenit de „suveran al dreptăţii". Şi chiar în vremuri mai noi, când s-a instituit principiul votării, tradiţia a persistat în mod parţial şi formal în principiul votării prin faptul că de multe ori

hotărârea poporului nu a fost considerată suficientă drept care s-a cerut ca noile legi să fie aprobate de pontifi pentru a avea vigoare şi ca augurii să se convingă de faptul că zeii erau favorabili[3].

De altfel legile şi instituţiile care emanau „de sus" ca în orice tip de civilizaţie tradiţională erau tot pentru sfera de sus. O orânduire politică, economică şi socială creată numai şi numai pentru viaţa vremelnică este o caracteristică numai a lumii moderne, adică a lumii opuse tradiţiei. În accepţia tradiţională *Statul* avea o semnificaţie şi un scop întrucâtva transcendente, nu mai prejos de cele revendicate de Biserica Catolică din Occident ca fiind ale sale; Statul era ceva ca o apariţie dintr-o „supralume". Însăşi expresia „stat", *Status*, derivată din ἱστάναι = a sta, a dăinui, dacă ar deriva, poate, în mod empiric, din forma de existenţă socială pe care au adoptat-o popoarele nomade atunci când s-au stabilit undeva, ei bine această expresie ar putea să trimită la sensul superior al unei orânduiri având drept scop participarea conform ierarhiei la „stabilitatea" spirituală ce se opunea caracterului contingent, labil şi haotic propriu traiului la voia întâmplării[4]; ar putea trimite, aşadar, la o orânduire care să constituie o reflectare eficace a lumii existenţei în cea a devenirii, a transformării care să facă să se adeverească vorbele rostite la ceremonia rădică de încoronare a regilor amintite mai sus; „Neclintită este toată această lume a vieţuitoarelor şi neclintit este şi acest rege al oamenilor". În acest sens le-au fost atribuite, în mod frecvent, imperiilor şi statelor tradiţionale simbolurile de „centralism" şi de „polaritate", simbol atribuit – aşa cum am mai văzut – şi arhetipului regalităţii.

Astfel că dacă Imperiul antic chinez a avut numele de „Imperiul din *mijloc*" iar reşedinţa din cele mai îndepărtate amintiri ale nordicilor s-a chemat Mitgard – în acelaşi sens de reşedinţă de mijloc, de mijloc al lumii; şi dacă oraşul-capitală al imperiului solar al incaşilor s-a numit Cuzco, care cuvânt pare să însemne „buric" (în sensul de punct central) al pământului, ei bine aceeaşi denumire simbolică o întâlnim şi în cazul oraşului Delfo – centru al civilizaţiei dorice. Şi asemenea referinţe care să ne dezvăluie străvechiul sens al Statelor şi al orânduirilor tradiţionale ne-ar mai putea fi oferite lesne de multe alte tradiţii. În aceeaşi ordine de idei semnalăm şi simbolistica preistorică a „pietrelor sacre" al căror presupus fetişism reprezintă o idee fixă a cercetătorilor moderni. Piatra sfântă – omphalos – nu este o reprezentare ingenuă a formei lumii[5]; semnificaţia ei în greceşte şi anume aceea de „ombilic" duce de regulă – aşa cum s-a mai spus – la ideea de „centru", de „punct de stabilitate" aflată în corelaţie şi cu ceea ce s-ar putea numi *geografia sacră*; „piatra sacră" apare adesea în mod ritual în nişte locuri alese – nu la întâmplare – drept centre tradiţionale legate de un anumit ciclu istoric sau de un anumit popor[6] şi aceasta mai ales cu semnificaţia de „temelie venită de sus" care confirmă nişte cazuri în care piatra a venit „din cer", adică a fost un aerolit. În această privinţă ar fi de amintit *lapis niger*, din tradiţia antică romană şi *the stone of the destiny* – piatra fatidică, tot neagră, din tradiţiile celtico-britanice, importantă prin faptul că i se atribuia însuşirea de a-i prevesti pe cei ce aveau să fie regi legitimi[7]. În aceeaşi ordine de idei Wolfram von Eschenbach afirmă că Graalul, ca o misterioasă „piatră divină" ce e are şi puterea de a dezvălui cine anume este vrednic de a deveni rege[8]. De unde şi, în sfârşit, sensul, evident, al simbolisticii încercării care constă în *a fi în stare să scoţi o sabie împlântată într-o piatră* (Teseu – în Elada, Sohrab – în Persia, regele Arthur – în străvechea Britanie şi aşa mai departe).

Doctrina celor două naturi – bază a viziunii tradiţionale a vieţii – se reflectă în legăturile care, potrivit tradiţiilor, există între *Stat* şi *popor, demos*. Ideea potrivit căreia Statul îşi trage originea din *demos* şi în acesta îşi are cauza esenţială a legitimităţii şi a consistenţei sale este o perversiune ideologică şi ceva tipic lumii moderne care

dovedeşte în mod categoric o *regresiune*. Cu alte cuvinte, potrivit acestei idei ne întoarcem la nişte forme sociale naturaliste lipsite de o carismă spirituală. Şi că o dată ce am luat-o în această direcţie ne afundăm mereu, până dăm de lumea maselor colectivizate şi a democraţiei absolute şi de ceva care purcede dintr-o necesitate firească din însăşi legea corpurilor care cad. În timp ce, potrivit concepţiei tradiţionale, Statul reprezintă pentru popor cauza esenţială olimpică şi cerească şi ctonică, iar „infernul" – ca idee şi „formă" – νοῦς – reprezintă „materia" şi „natura" – ὕλη – corelaţia dintre un principiu luminos, masculin, distinct şi fertilizator şi o substanţă feminină labilă, promiscuă şi întunecoasă. Aceştia sunt doi „poli" între care există o stare de încordare pronunţată care în lumea tradiţională s-a anihilat în sensul unei transfigurări şi al unei orânduiri venite „de sus". Astfel că până şi folosirea în mod antitradiţional a termenului de „drept natural" este o pură ficţiune. Nu există o natură „bună" prin ea însăşi care să permită intuirea şi înrădăcinarea principiilor intangibile ale unui drept care să fie unul şi acelaşi pentru fiecare fiinţă omenească. Chiar atunci când substanţa etnică apare întrucâtva ca o „natură formată", adică se prezintă sub unele forme elementare de ordine, acestea nu pot avea o valoare spirituală – afară numai dacă nu sunt nişte reminiscenţe ale unor acţiuni anterioare creatoare de formă – mai înainte de a fi fost aplicate în cazul Statului sau într-o orânduire tradiţională asemănătoare venită de sus. Esenţa *demosului* este în străfundurile ei întotdeauna *demonică* (în sensul antic şi nu moral-creştin al termenului) astfel că ea are nevoie de o purificare, de o eliberare mai înainte de a putea constitui puterea şi materia – δύναμις – unui sistem politic tradiţional şi de a permite, totuşi, apariţia unei orânduiri ierarhizate a gradelor de demnitate dincolo de un substrat naturalist.

În legătură cu acestea se va vedea că la baza ierarhiei castelor tradiţionale nu a stat substratul politic sau economic, ci cel spiritual care a fost în măsură să determine cu ajutorul unui adevărat sistem de participaţii şi de trepte urcate rând pe rând o victorie a universului asupra haosului. Tradiţia indo-ariană cunoştea, în afara celor patru caste, o diferenţiere mai generală şi mai semnificativă care trimite la dualitatea naturilor: este deosebirea care se face între acei *arya* sau *dvija* şi acei *shudra* – în care primii doi termeni îi desemnează pe „nobili" şi „renăscuţi", cei ce constituie elementul „divin", *daivya*, iar ceilalţi sunt fiinţele care aparţin naturii şi care reprezintă deci substratul promiscuu al ierarhiei învins în mod treptat de acţiunea tradiţională creatoare de formă din sânul castelor superioare, de la „taţii de familie" şi până la *brahmana*[9]. Aceasta este – în mod riguros – semnificaţia iniţială a Statului şi a legii în lumea Tradiţiei; aşadar o semnificaţie ţinând de o „structură" supranaturală chiar şi acolo unde aceasta – date fiind unele aplicări incomplete ale principiului sau ca urmare a unei materializări ulterioare şi a unei degenerescenţe – nu a prezentat aspecte caracteristice vizibile.

Din astfel de premise rezultă o legătură reciprocă potenţială între elementul fundamental al oricărui Stat şi acela al *universalităţii*; acolo unde se exercită o acţiune având drept scop crearea vieţii dincolo de limitele naturii şi ale existenţei empirice şi contingente, nu pot să nu se manifeste nişte forme care nu mai sunt legate, în principiu, de particular. Dimensiunea universalului în diferitele civilizaţii şi orânduiri tradiţionale poate avea valori diferite în aşa fel încât să fie mai mult sau mai puţin evidentă, de la caz la caz. De fapt „structura" întâlneşte întotdeauna rezistenţa unei materii care în determinările sale datorate spaţiului şi timpului acţionează în orânduire în sensul diferenţierii şi individualizării în aplicarea istorică efectivă a principiului unic superior şi anterior acestor manifestări. Şi totuşi nu există formă de orânduire tradiţională care

– în ciuda oricărei caracteristici locale, a oricărui exclusivism empiric, a oricărui „autoctonism" de culte şi instituţii pe care ea le apără cu străşnicie – să nu ascundă un principiu mai înalt care se revelă atunci când orânduirea tradiţională se ridică până la nivelul şi la ideea de imperiu. Astfel că există nişte tainice legături de simpatie şi de analogie ale fiecărei structuri tradiţionale cu ceva unic, ceva indivizibil şi peren care este reprezentat în mai multe imagini ca să spunem aşa; şi din când în când aceste circuite de simpatie se închid, ceva din ele străfulgeră şi se înalţă dincolo de condiţia lor şi dobândeşte o putere misterioasă revelatoare a unui drept suveran care doboară orice stavilă individuală şi ajunge la stadiul cel mai înalt, la un tot unitar de tip superior. Acestea sunt tocmai culmile imperiale ale lumii Tradiţiei. În mod ideal numai o singură cale duce de la ideea tradiţională de lege şi de Stat la aceea de Imperiu.

Am văzut cum opoziţia dintre castele superioare caracterizate de renaştere şi casta inferioară a acelor *shudra* a însemnat pentru indo-arieni opoziţia dintre „divin" şi „demonic". În Iran, castelor superioare le corespundeau tot atâtea emanaţii ale focului ceresc coborât pe pământ şi cu osebire pe trei „înălţimi" distincte: şi anume în afara „gloriei" (*hvarenô*) în forma supremă întruchipată mai ales în regi şi în sacerdoţi, un asemenea foc se împărţea în mod ierarhic la celelalte caste sau clase, acelea ale războinicilor şi ale mai-marilor bogăţiei (*rathaaestha* şi *vastriyaishuyant*) deci în alte două forme distincte, până să ajungă să „proslăvească" pământurile ocupate de stirpea ariană[10]. Pornind de la această bază se ajunge – potrivit tradiţiei iranice – la concepţia metafizică a Imperiului ca o realitate independentă de spaţiu şi de timp. Există, în mod clar, două posibilităţi: pe de o parte *ashavan* – elementul pur, cel „credincios, devotat" pe pământ şi fericitul din lumea de dincolo – cel ce face să crească aici pe pământ puterea principiului de lumină şi mai înainte de toate stăpânii ritului şi ai focului care au o putere invizibilă asupra influenţelor întunericului; şi mai apoi războinicii care luptă împotriva barbarilor şi a celor nelegiuiţi; în sfârşit mai sunt cei ce lucrează pământul arid şi necultivat dat fiind că şi acest lucru reprezintă *militia*, fertilitatea şi este aproape o izbândă care face să-i crească valoarea misticei *virtus* a pământului arian. Contrarul lui *ashavan* este *anashavan* – cel necurat, cel ce n-are lege, cel ce neutralizează principiul luminos[11]. Imperiul ca tot unitar tradiţional condus de un „rege al regilor" îi corespunde lui aici ceea ce principiul de lumină a cucerit pe tărâmul principiului întunericului şi are drept hotar ţinutul eroului Saoshyant – stăpânul universal al unui viitor împlinit, tărâmul pe care a triumfat „pacea"[12]. De altfel o idee asemănătoare întâlnim şi în legenda potrivit căreia împăratul Alexandru ar fi zăgăzuit cu un zid de fier calea neamurilor lui Gog şi Magog care reprezintă aici elementul „demonic" subjugat în ierarhiile tradiţionale; aceste neamuri vor pune într-o bună zi mâna pe pârghiile puterilor pământului dar vor fi înfruntate cu dârzenie de nişte oameni în care, potrivit acelor saga medievale, se va întruchipa din nou tipul conducătorilor din Sfântul Imperiu Roman[13]. În tradiţia nordică, bastioanele care apără „reşedinţa din mijloc" – Mitgard – de puterile elementare şi care vor fi doborâte la „amurgul zeilor" – *ragna rökkr*[14] – nu exprimă o idee diferită de cea de mai sus. De altfel am mai amintit de legătura reciprocă existentă între *aeternitas* şi *imperium* prezentată de tradiţia romană, de unde şi caracterul transcendent nonuman la care se înalţă ideea de „a conduce" care a determinat păgânitatea să le atribuie zeilor măreţia oraşelor Aquila şi Ascia. De aici şi gradul şi mai mare de importanţă pe care o poate avea şi ideea potrivit căreia „lumea" va dăinui atât timp cât va dăinui şi Imperiul roman: idee care trebuie raportată la aceea a misiunii *de mistică mântuire atribuită Imperiului* de vreme ce „lumea" nu este înţeleasă fizic sau politic vorbind, ci ca având

sensul de „cosmos" – tot organizat – de stavilă de ordine şi de stabilitate pusă în calea forţelor haosului şi dezagregării[15].

În legătură cu aceasta, reluarea ideii romane de către bizantini are o semnificaţie deosebită datorită spiritului evident teologic-escatologic care-i dă viaţă ideii. Imperiul – conceput şi aici ca o imagine a împărăţiei cerurilor – este dorit şi orânduit din timp de Dumnezeu. În el se întruchipează suveranul pământesc, acel βασιλεύς αὐτοκράτωρ şi este el însuşi o imagine a Stăpânului universului. Unul şi numai unul, fără vreun ajutor. Cârmuieşte atât împărăţia lumească cât şi cea spirituală şi dreptul său formal este atotcuprinzător; se extinde şi asupra unor neamuri care au, de fapt, o ocârmuire autonomă nesupusă puterii imperiale, ocârmuire care prin aceasta este considerată „barbară" şi „nu tocmai conformă cu justiţia" dat fiind că are numai o bază naturalistă[16]. Iar supuşii ei sunt acei „romani" – ῥωμαῖοι – cu sensul care nu mai este etnic şi nici măcar juridic al unei demnităţi şi al unei carisme superioare dat fiind că aceştia trăiesc într-o *pax* garantată de o lege care este reflectarea celei divine. De aceea ecumena imperială face să se strângă laolaltă, să se concentreze în sine, orânduirea „salvării, mântuirii" ca şi cea a dreptului în sens superior[17]. Prin acest miez al său superistoric – ce se vrea o instituţie supranaturală universală creată de Providenţă drept *remedium contra infirmitatem peccati* pentru a îndrepta natura căzută şi a-i călăuzi pe oameni spre mântuirea eternă – ei bine ideea de Imperiu se afirmă încă o dată în Evul Mediu ghibelin[18] chiar dacă este paralizată, practic vorbind, fie de împotrivirea din partea Bisericii fie de cea din partea vremurilor care opreau de mult calea înţelegerii acestei idei şi, mai mult, ducerea ei la bun sfârşit potrivit cu semnificaţia ei cea mai înaltă. Astfel că Dante exprimă o părere corectă din punct de vedere tradiţional în ceea ce priveşte revendicarea pentru Imperiu a aceleiaşi origini şi aceluiaşi scop supranaturale ca cele ale Bisericii şi vorbeşte despre Împărat ca despre cineva care „din moment ce posedă totul nu mai poate să posede", nu este stăpânit de dorinţa pătimaşă, drept care poate face să domnească pacea şi dreptatea, poate face ca acea *vita activa* a oamenilor să fie mai rezistentă, să ştie să se opună tentaţiilor acelei *cupiditas* în cazul că aceasta nu este înfrânată şi călăuzită de o putere superioară[19]; aceasta cu toate că ideile lui Dante depăşesc cu puţin planul material politic. Într-adevăr, „stăpânirea pe de-a-ntregul" a Împăratului nu este aici una interioară proprie „celor-ce-există" ci una teritorială; iar acea *cupiditas* nu reprezintă originea, rădăcina fiecărei vieţi nonregenerate, nescutită de transformare, naturalistă, ci este aceea a principiilor aflate în competiţie, principii ale puterii şi bogăţiei, iar „pacea", în sfârşit, este aceea a „lumii", o pace care să aibă valoarea unei simple premise a unei orânduiri diferite de cea a Imperiului, a unei vieţi de contemplaţie în sens ascetico-creştin. Dar tradiţia persistă, fie şi ca un ecou. Ea a avut ultima strălucire pe vremea Hohenstaufen-ilor. După aceea Imperiile aveau să fie înlocuite cu „imperialismele" şi nu avea să se mai ştie nimic despre Stat decât doar aşa ca despre o orânduire vremelnică mai întâi particulară, apoi naţională şi în cele din urmă socială şi plebee.

BIBLIOGRAFIE

AA.VV., *Luoghi di culto e culto dei luoghi* (Locuri de cult şi cultul locurilor), ECIG, Genova, 1994.

Al-Farabi, *La città virtuosa* (Oraşul virtuos), BUR, Milano, 1996.

E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* (Dicţionarul instituţiilor indo-europene), Einaudi, Torino, 1976, 2 vol.

C. Bonvecchio, *Imago Imperii Imago Mundi*, CEDAM, Padova, 1997.

A. de Benoist, *L'Impero interiore* (Imperiul interior), Ponte alle Grazie, Firenze, 1996.

G. Casalino, *Riflessioni sulla dottrina esoterica del diritto arcaico romano* (Reflecții în legătură cu doctrina ezoterică a dreptului roman antic), în *Arthos* nr. 19, Genova, 1982.

F. Fabbrini, *L'impero di Augusto come ordinamento sovrannazionale* (Imperiul lui August ca orânduire supranațională), Giuffré, Milano, 1974.

R. Guénon, *Simboli della Scienza sacra* (Simbolurile Științei sacre), Adelphi, Milano, 1991.

E. Kantorowicz, *I due corpi del re* (Cele două corpuri ale regelui), Einaudi, Torino, 1989.

A. Pertusi, *I principi fondamentali della concezione del potere a Bisanzio* (Principiile fundamentale ale concepției de putere în Bizanț), în *I Quaderni di Avallon*, nr. 37, Rimini, 1995.

M. Polia, *Il mistero imperiale del Graal* (Misterul imperial al Graalului), Il Cerchio, Rimini, 1996.

P. Ponsoye, *L'Islam e il Graal* (Islamul și Graalul), SE, Milano, 1998.

J. Richer, *Geografia sacra del mondo greco* (Geografia sacră a lumii grecești), Rusconi, Milano, 1997.

5. Misterul ritului

Dacă regele de drept divin era centrul Statului tradiţional, elementul care lega de acest centru diferitele părţi componente şi activităţi şi-i făcea pe indivizi să împărtăşească starea de spirit, influenţa transcendentală transmisă de conducător, acesta era un element dublu: ritul şi „fidelitatea", *fides*.

Ritul a constituit liantul originar al orânduirilor tradiţionale mici şi mari considerate ca atare după dimensiunea lor nu naturalistă dinainte stabilită. Acest rit îi aparţinea de drept regelui; mai era şi prerogativa castelor aristocratice sau sacerdotale, a magistraturii – pentru magistraţi, grecii aveau expresia οἱ ἐν τέλει = cei ce trebuie să aducă jertfe[1] şi, în sfârşit, a acelor *patres*, capii de familie. Riturile şi jertfele aduse zeilor erau determinate de nişte norme tradiţionale meticuloase şi severe care nu admiteau nimic arbitrar şi subiectiv. Aceste rituri şi jertfe erau imperative, *jus strictum*; atunci când ritualul sau jertfa erau întrerupte sau erau săvârşite de o persoană neavând calificarea necesară sau nu erau săvârşite conform normelor tradiţionale, toate acestea însemnau că avea să se întâmple o nenorocire: erau semne că aveau să se dezlănţuie forţele răului care aveau să bântuie fie în orânduirea morală fie în cea materială, fie în indivizi ca atare fie în colectivitate. Iar în lumea clasică se spunea că sacerdotul care întreţinea focul sacru aducea prin ritualul său „izbăvirea" oraşului[2]. Stabilirea ritualurilor era – potrivit tradiţiei Extremului Orient – prima dintre problemele considerate de cea mai mare importanţă de către conducerea unui imperiu[3] dat fiind că ritualurile reprezentau „mijloacele prin care se putea apuca pe căile Cerului"[4]. În tradiţia hindusă, „locurile de jertfă" erau considerate drept reşedinţele „ordinii" înseşi – *rta*[5] – şi este cât se poate de semnificativ faptul că expresia *rta* (*artha* la iranieni) apare, în corelaţie cu nişte expresii analoage, drept rădăcină a cuvântului latin *ritus*, adică acţiune rituală. În viaţa antică tradiţională atât individuală cât şi colectivă nu exista nici o acţiune care să nu fie legată de un element ritual determinat care s-o susţină şi s-o îndrume „de sus", un element care să transfigureze[6]. Tradiţia ritualurilor şi a jertfelor – la fel ca şi cea a legilor – *jus sacrum* – care se confunda adeseori cu prima – trimitea atât în orânduiala privată cât şi în cea publică, la o fiinţă nonumană sau devenită ca atare. Toate acestea reprezintă o terra incognita pentru mentalitatea laică modernă, pentru care orice ritual – chiar dacă este considerat o superstiţie „perimată" – înseamnă o simplă ceremonie[7] apreciată cel mult pentru valoarea ei simbolică, estetică sau emoţională. Ar merita aşadar să luăm în considerare câteva aspecte şi semnificaţii ale acestei forme a spiritului tradiţional care ne-ar trimite de altfel la punctele de bază pe care le-am lămurit deja.

În ceea ce priveşte „sacrificiul", jertfa adusă zeilor, citim într-un text – a cărui vechime nu poate fi pusă la îndoială – că Brahma, „care la început era tot universul", „a creat o formă mai înaltă, mai bună decât el însuşi" din care s-au tras mai apoi „zeii războinicilor" Indra, Mithra etc.[8]

Această autodepăşire a puterii originare a lumii considerată drept obârşie a unor entităţi demne de luat în seamă ca fiind nişte arhetipuri cereşti ale regalităţii divine şi triumfale este strâns legată de esenţa unei întregi categorii de sacrificii. O idee asemănătoare se întâlneşte şi într-un ciclu de alte mituri în care se trădează o identitate

fundamentală între eroi şi zei şi personificări ale forţelor haosului împotriva cărora aceştia luptă şi le învinge[9]; este aceeaşi concepţie a unui mod superior de a fi care defineşte tocmai aspectul său divin – acea „formă upanişadică mai înaltă şi mai bună decât ea însăşi" – ce se manifestă adesea într-o lege, într-un principiu de ordine; de unde, pe plan universal, avem exemplul caldeeanului Marduk, învingătorul demonului hazardului, Thiamat, care este un orânduitor cosmic; iar în cosmogonia hindusă puterea-viaţă îl creează pe „Unu" – elementul primordial al universului – prin asceză (*tapas tapyate*). În tradiţia nordică, aceeaşi idee este exprimată de jertfa adusă de Odin la arborele cosmic Yggdrasill, jertfă cu ajutorul căreia Odin scoate la iveală din hăuri ştiinţa transcendentă cuprinsă în rune şi prosperitatea[10]; iar într-o variantă a acestui mit, Odin în ipostaza de rege, apare drept cel care prin sacrificiul său arată calea spre Walhalla, adică tipul de acţiune care te poate face părtaş la nemurirea eroică, aristocratică şi cerească[11].

Potrivit sensului său originar, tipul de sacrificiu la care ne referim corespunde unei acţiuni de acest gen care dă naştere unui „zeu" sau „erou" sau unei repetări a acestei acţiuni legată de tradiţia sacrificiului la care recurge acel zeu sau acel erou, repetare ce reînnoieşte puterea eficace a acelui zeu sau o reproduce şi o sporeşte în ordinea unei anumite comunităţi. În tradiţia vechilor egipteni aceste semnificaţii au o expresie deosebită. Astfel că Osiris este imaginat drept cel care i-a învăţat pe oameni riturile, precum şi arta sacră şi simbolică de a construi temple. Dar el este zeul ritualurilor întrucât el însuşi a trecut – primul dintre zei – prin faza sacrificiului şi a cunoscut „moartea". Uciderea şi mai apoi sfâşierea sa în bucăţi, acte săvârşite de Set, sunt puse în corelaţie cu [„pătrunderea sa, primul, în necunoscutul „celuilalt tărâm" şi cu faptul că a devenit o fiinţă care cunoaşte marea taină"][12]. Mitul se dezvoltă cu motivul lui Horus, fiul lui Osiris, care îl învie pe tatăl său. El descoperă „riturile potrivite" (*khu*) care îi redau lui Osiris trecut în lumea cealaltă – în supranatural, în sensul propriu – forma pe care o avusese iniţial. „Prin moartea sa şi prin faptul de a fi creat riturile, Osiris este prima dintre toate fiinţele care a cunoscut misterul şi viaţa nouă; această cunoaştere şi această viaţă aveau să fie privilegiul fiinţelor care se considerau divine. Şi din acest punct de vedere se credea că Osiris îi iniţiase pe zei şi pe oameni în riturile sacre... El le arătase vieţuitoarelor cerului şi pământului cum se devine zeu"[13]. De atunci cultul rezervat fiecărei fiinţe divine sau divinizate a constat în repetarea misterului lui Osiris. Aceasta, mai întâi de toate, în ceea ce-l priveşte pe rege; şi nu numai ritualul de încoronare sau cel solemn – *sed* – săvârşit odată la treizeci de ani, ci şi ritualul zilnic – menit să reînnoiască în persoana regelui egiptean puterea de influenţă transcendentă legată de demnitatea sa – repetă misterul constând în sacrificiul lui Osiris. Regele se considera ca atare şi-l venerează pe zeu „reconstruindu-l", reconstituind în mod ritual moartea acestuia şi izbânda sa – revenirea la viaţă. Astfel că despre rege se va spune: „Este ca Horus, cel ce i-a dat viaţă Tatălui său (Osiris)" şi: „Este dătătorul de viaţă – de *ankh* – cel care prin ritual face – în mod egal şi aidoma soarelui – să se ivească viaţa divină"[14]. Suveranul se identifică cu „Horus" – cel ce l-a înviat pe Osiris – sau cu Osiris reînviat. În aceeaşi ordine de idei, în Mistere cei iniţiaţi îşi luau adesea numele zeului care crease aceste Mistere, iar iniţierea reproducea acelaşi tip de act care constituia esenţa zeului determinând aşadar o natură asemănătoare care era prezentată alteori, în sens figurat, drept „încarnare" sau „filiaţie".

Dar toate acestea sunt valabile şi pentru ritualul mai în general şi anume pentru ritualul dedicat „eroului" sau străbunului-întemeietor de neam, de la care îşi revendicau adesea obârşia nonmaterială şi începuturile rangului şi al dreptului lor nişte odrasle nobile tradiţionale care venerau prin omagiile lor pe întemeietorii – consideraţi a fi nişte fiinţe

nonumane – unei instituții, unei legislații sau ai unui oraș. Fapt e că și în aceste cazuri se recunoștea de la bun început o acțiune analoagă sacrificiului care genera o calitate supranaturală ce persistă în stirpe ca o ereditate spirituală potențială sau ca un „suflu dătător de viață" al acelor instituții, legi sau întemeieri; iar prin numeroase alte ritualuri și ceremonii care aveau să fie săvârșite avea să fie actualizată și alimentată acea influență originară care prin însăși natura ei apărea drept element primordial al izbăvirii, al norocului și „fericirii".

Această lămurire a sensului unei categorii relevante de rituri tradiționale ne îngăduie să stabilim un punct important. Și anume acela că în tradițiile civilizațiilor sau castelor ce aveau o carismă cerească sunt prezente două elemente. Primul element este material și naturalist și reprezintă transmiterea a ceva care este în legătură cu sângele și cu neamul, adică a unei puteri vitale ce-și trage originea din lumea de dedesubt și care a cunoscut interferența unor influențe elementare și colectiv-ancestrale. Cel de al doilea element vine de sus și este condiționat de transmiterea și de săvârșirea neîntreruptă a unor ritualuri care cuprind în ele secretul unei anumite transformări și dominații înregistrate în așa-zisul substrat vital: aceasta este ereditarea superioară care permite să se confirme și să se dezvolte calitatea pe care „străbunul divin" a avut-o – sau, de nu, să fie stabilită *ex novo* sau să fie atrasă de o ordine într-o altă ordine – și cu care calitate pornește la drum fie stirpea regală, fie Statul, fie orașul, casta, templul fie așa-zisa *gens* sau familia patriciană, potrivit aspectului supranatural și de „formă" ce domnește în haos și pe care, toate acestea, le prezentau tipurile superioare de civilizație tradițională. Iată de ce riturile puteau foarte bine să apară, potrivit unui dicton din Extremul Orient, drept „expresie a legii cerești"[15].

Luând în considerare acțiunea rituală în sine prin excelență – sacrificiul – în forma sa mai completă (ca tip anume ne putem referi la sacrificiul vedic) putem deosebi trei faze. Mai înainte de toate, o purificare rituală și spirituală a sacrificatorului menită fie să-l facă pe acesta să intre într-o legătură reală cu forțele invizibile fie să-i înlesnească posibilitatea unei legături active cu aceste forțe. Urmează un proces evocator care produce o saturație a energiilor în persoana sacrificatorului sau în cea a unei victime sau și în unul și în cealaltă sau și într-un al treilea element ce poate exista în funcție de structura ritualului. În sfârșit, mai există o acțiune care determină criza (de exemplu uciderea victimei) și pe care o „îndeplinește" zeul potrivit celor convenite[16]. Afară de cazurile în care ritualul este menit să creeze o nouă ființă care să servească drept „suflet" sau „inspirație" pentru o nouă tradiție sau pentru un nou oraș, un nou templu și așa mai departe (dat fiind că și în cazul construirii orașelor și a templelor exista în mod tradițional și o parte adversă supranaturală)[17] avem de a face aici cu *ceva așa ca o dezlegare și o înțepenire în același timp*. Este așadar reînnoită în mod evocator legătura cu forțele de dedesubt care se constituie în substrat al unei divinizări primordiale dar este reînnoită în același timp și violența care le-a smuls pe aceste forțe lor înșile și le-a eliberat într-o formă superioară. Astfel că putem înțelege pericolul pe care-l prezintă repetarea unui rit tradițional și de ce sacrificatorului i s-ar putea spune „bărbat erou"[18]. Ritualul care dă greș sau nu este dus până la capăt sau se abate de la norme îl rănește și îl distruge pur și simplu pe un „zeu": avem aici de a face cu un *sacrilegium*. Atunci când nu se respectă o lege este ca și cum s-ar rupe sigiliul, zăgazul stăpânirii supranaturale și forțele întunericului, ambigue, înfricoșătoare și-ar da curs liber. Dar și ritualul trecut cu vederea are un efect asemănător: el diminuează influența „zeului" în legăturile cu cei vinovați și totodată face să crească acele energii din însăși persoana zeului care altminteri erau îmblânzite și transformate și în acest fel se întredeschid porțile

haosului. Dimpotrivă, săvârşirea jertfei în mod corect şi zelos a fost considerată drept un mijloc prin care oamenii îi susţin pe zei şi zeii pe oameni spre binele suprem şi al unora şi al altora[19]. Cât despre cei ce nu mai au rituri, pe aceştia îi aşteaptă „infernul"[20] şi aceştia retrogradează, cum s-ar spune, de la ordinea supranaturală ai cărei părtaşi deveniseră, la stările naturii inferioare. Acţiunea de a aduce jertfa este – aşa după cum s-a afirmat – singura care nu creează „dependenţă"[21].

Olimpiodor a scris că lumea este un mare simbol pentru că ea prezintă într-o formă sensibilă nişte realităţi invizibile. Iar Plutarh spunea că: „Între lucrurile unei ordini superioare ca şi între lucrurile naturale, există nişte legături şi nişte corespondenţe secrete despre care nu este cu putinţă să emiţi judecăţi decât prin prisma experienţei, tradiţiilor şi a consensului tuturor oamenilor[22]. Iar o altă expresie caracteristică a ezoterismului ebraic spunea că: „Pentru ca un eveniment să se producă aici, pe pământ, este necesar ca acest eveniment să se producă mai întâi undeva acolo sus, deoarece tot ce se petrece aici, pe pământ, este o reflectare a aceea ce se petrece acolo în lumea superioară... Iar lumea superioară este pusă în mişcare de impulsurile acestei lumi inferioare şi viceversa. Fumul (sacrificiilor) care se înalţă de aici, de pe pământ, aprinde făcliile de acolo de sus şi cerul este luminat de strălucirea lor; şi acest lucru face ca toate lumile să fie binecuvântate"[23]. Aceasta se poate numi profesiunea generală de credinţă ale civilizaţiilor de tip tradiţional. Pentru omul modern atât cauzele cât şi efectele se află pe planul fizic, în spaţiu şi în timp. Dar pentru omul tradiţional planul fizic cuprinde numai nişte efecte şi nimic nu se produce aici, pe pământ, nimic care să nu se fi produs dincolo, în invizibil. Şi iată că se poate vedea şi sub acest aspect cum ritul pătrunde şi stăpâneşte pe deplin prin urzeala tuturor acţiunilor, a tuturor destinelor şi a tuturor modurilor de viaţă tradiţională. Pregătirea cu ajutorul ritualurilor a faptelor, a legăturilor, a victoriilor şi a apărărilor – *cauze* aflate, în general, în invizibil – era acţiunea prin excelenţă şi orice altă acţiune materială, dacă era separată de prima, era compromisă de o contingenţă radicală şi însuşi sufletul individului nu era îndeajuns de protejat împotriva unor forţe obscure insesizabile care acţionau înăuntrul sentimentelor, gândurilor şi tendinţelor omeneşti atât ale individului cât şi ale colectivităţii, precum şi din culisele naturii şi ale istoriei.

Dacă legăm între ele aceste consideraţii cu cele de mai sus, faptul că în mod tradiţional practicarea ritualului a apărut drept unul din principiile fundamentale în diferenţierea ierarhică şi că, în general, s-a aflat în strânsă legătură cu fiecare autoritate fie în orânduirea Statului, fie în cea a familiei patriciene – *gens* – fie în cea a familiei obişnuite, acest fapt apare cu totul altfel decât extravagant. Putem repudia lumea tradiţională în bloc. Dar nu putem nega legătura strânsă, logică dintre toate părţile ei componente o dată ce am ajuns să-i cunoaştem şi baza.

BIBLIOGRAFIE

AA.VV., *I gesti del sacro. Rito e rituali* (Faptele măreţe ale sacrului. Ritul şi ritualurile), în *Quaderni di Avallon* (Caietele din Avallon), nr. 31, Rimini, 1993.

R. Alleau, *La scienza dei simboli* (Ştiinţa simbolurilor), Sansoni, Firenze, 1983.

L. Benoist, *Segni, simboli e miti* (Semne, simboluri şi mituri), Garzanti, Milano, 1979.

T. Burckhardt, *Simboli* (Simboluri), Ed. all'insegna del Veltro, Parma, 1979.

G. Casalino, *Il nome segreto di Roma. Saggio sulla metafisica della romanità* (Numele secret al Romei. Eseu despre metafizica romanităţii), Il Basilisco, Genova, 1987.

A.K. Coomaraswamy, *Induismo e buddhismo* (Hinduismul şi budismul), Rusconi, Milano, 1986.

A.K. Coomaraswamy, *Tempo ed eternità* (Timpul şi eternitatea), Luni, Milano, 1996.

G. Dumézil, *Gli dèi dei Germani* (Zeii germanilor), Adelphi, Milano, 1974.

M. Eliade, *Il sacro e il profano* (Sacrul şi profanul), Bollati Boringhieri, Torino, 1989.

R. Guénon, *Simboli della Scienza sacra* (Simbolurile Ştiinţei sacre), Adelphi, Milano, 1994.

C.K. Krasinski, *Microcosmo e macrocosmo nella storia delle religioni* (Microcosm şi macrocosm în istoria religiilor), Rusconi, Milano, 1973.

L. Lun, *Mitologia nordica* (Mitologia nordică), Ed. Settimo Sigillo, Roma, 1987.

C. Malamoud, *Cuocere il mondo* (Să chinuieşti lumea), Adelphi, Milano, 1994.

M. Polia, *Le rune e i simboli* (Runele şi simbolurile), Il Cerchio-Il Corallo, Rimini-Padova, 1983.

M. Polia, *Furor*, Il Cerchio-Il Corallo, Rimini-Padova, 1983.

J. Prieur, *Gli animali sacri nell'antichità* (Animalele sacre în antichitate), ECIG, Genova, 1991.

E. They, Il *Ragnarok* (Ragna rökkr – amurgul zeilor), Arché, Milano, 1978.

6. Despre caracterul primordial al aristocrației

Civilizația indo-ariană prezintă una dintre cele mai complete aplicări a acestor principii. În această civilizație, casta *brahmana* sau *brahman* nu se afla în fruntea ierarhiei în virtutea puterii materiale sau a bogăției și nici măcar a unei organizări aidoma celei a unei Biserici. Privilegiul de care se bucura era doar cel al ritualului de jertfă și acesta determina distanța dintre casta *brahmana* și celelalte caste. Faptul că ritualul prin care se aduceau jertfe însemna pentru cel ce-l săvârșea un fel de însărcinare psihică înfricoșătoare și benefică în același timp, îi făcea pe membrii castei *brahmana* părtași la aceeași natură a puterilor invocate și această calitate nu numai că avea să rămână pentru toată viața în persoana respectivă conferindu-i superioritate și făcând-o să fie venerată și temută dar avea să se transmită și urmașilor ei. Intrată în sânge ca o ereditate transcendentă, această calitate avea să devină o proprietate de familie pe care ritualul de inițiere avea s-o reactiveze rând pe rând în fiecare individ în parte[1]. Demnitatea unei caste se măsura atât prin dificultatea cât și prin utilitatea funcțiilor pe care le avea. Dar, așa cum am mai arătat, în lumea Tradiției nimic nu era considerat mai folositor decât influențele spirituale pe care ritualul le putea transpune în viață prin acțiunea sa cât se poate de utilă[2]; și nimic nu apărea mai greu decât a intra într-o legătură reală activă cu forțele invizibile gata să-l târască cu ele pe imprudentul care ar fi încercat să le înfrunte fără a avea cunoștința și pregătirea necesare. Numai și numai prin acest lucru casta *brahmana* – deși risipită, împrăștiată dar constituind cu toate acestea un tot unitar imaterial format din indivizi nu numai umani – a putut să se impună maselor în India, încă din timpurile cele mai îndepărtate, să se facă respectată și să aibă un prestigiu de care nu s-a bucurat niciodată vreun tiran cât de bine înarmat să fi fost el[3].

Aristocrația era caracterizată în mod asemănător – atât în China cât și în Grecia și la Roma – prin avere și prin săvârșirea ritualurilor legate de puterea divină a strămoșilor-întemeietori de neam, ritualuri pe care plebea nu le putea săvârși. În China numai nobilii săvârșeau ritualurile (*yili*) în tip ce plebeii se mulțumeau să privească ritualul ca atare (*su*). Aforismului din Extremul Orient care spunea că: „Ritualurile nu sunt de nasul oamenilor de rând"[4] îi corespundea cunoscutul adagiu al lui Appius Claudius potrivit căruia: „Auspicia sunt patrum". În ceea ce-i privea pe muritorii de rând, aceștia erau caracterizați de următoarea expresie: nu au rituri, nu au strămoși – *gentem non habent*. Drept care patricienii considerau că plebeii aveau un mod de viață și de împerechere care nu se deosebea prea mult de cel al animalelor – *more ferarum*. Așadar, la baza ideii tradiționale de nobilime ca și la aceea de regalitate legitimă se afla elementul supranatural; iar aristocratul din vremurile străvechi se considera ca atare pentru că avea în spate o tradiție sacră și nu o simplă tradiție de sânge și o selecție de specie. Pentru că, la urma urmelor, și un animal se poate mândri cu o puritate biologico-vitală și acesta poate face dovada sângelui neamestecat. De altfel în regimul castelor legea sângelui pur, a eredității și a închiderii endogamice opera nu numai în cazul castei *brahmana*, ci și în cazul celorlalte caste. Deci nu în acest sens era caracterizat plebeul, ca neavând strămoși; adevăratul criteriu al diferențierii era acela potrivit căruia strămoșii plebeului și ai sclavului nu erau niște

„strămoşi divini" (*divi parentes*) aşa ca ai patricienilor. Acestor plebei nu li se transmitea prin sânge nici o calitate cu caracter transcendent şi viaţa lor nu era călăuzită de nici o „formă" care să fi ţinut seama de vreo tradiţie rituală, riguroasă şi secretă. Lipsiţi de acea putere căreia aristocraţia putea să-i dedice propriul cult şi în virtutea căreia aristocraţii puteau să constituie şi clasa sacerdotală (a se vedea lumea clasică antică, străvechile stirpe nobile nordico-germanice şi din Extremul Orient etc.); lipsiţi de cea de a doua naştere care-i caracteriza pe acei *arya* – nobili – despre care se spune în *Manavadharmashastra*[5] că până când nu aveau să se nască a doua oară *arya* nu aveau să-i fie superiori lui *shudra*; Nepurificaţi de nici unul din acele trei focuri cereşti care în Iran reprezentau sufletul ascuns al celor trei clase superioare ale Imperiului; lipsiţi de elementul „solar" care în Peru-ul antic era semnul distinctiv al castei incaşilor – ei bine lipsiţi de toate aceste drepturi plebeii trăiau în promiscuitate. Aşadar nu aveau privilegiul nici unui cult adevărat aşa cum nu aveau – în sens elevat – un preot – *patrem ciere non possunt*[6]. De aceea religia lor nu putea avea decât un caracter colectiv şi ctonic. În India vom avea de a face cu formele frenetico-extatice mai mult sau mai puţin legate de substratul popoarelor prearіene. Iar în civilizaţiile mediteraneene vom avea de a face, aşa cum se va vedea, cu „cultul Mamelor" şi cel al forţelor subpământene, în opoziţie cu cel al formelor luminoase ale tradiţiei eroice şi olimpice. De aceea plebeii căróra în Roma antică li se spunea „fiii Pământului" au avut o legătură religioasă mai ales cu divinităţile feminine ale Pământului. Şi în Extremul Orient religiei aristocratice oficiale i se opuneau practicile celor cărora li se spunea adeseori „obsedaţii" (*lingbao*), precum şi cultele populare de tip mongolo-şamanic.

Şi în străvechile tradiţii germanice se întâlneşte ideea caracterului supranatural al aristocraţiei nu numai pentru faptul că fiecare conducător era în acelaşi timp şi sacerdotul comunităţii sale şi al ţinutului pe care-l stăpânea, dar şi prin faptul că numai din rândul familiilor ce aveau drept strămoş o fiinţă divină se alegeau cei ce aveau să devină regi. De aceea demnitatea regelui se deosebea de cea a unui conducător militar – *dux, heritigo* – care era ales doar dacă făcea dovada faptelor sale de arme datorate calităţilor individuale, în timp ce vechii regi norvegieni săvârşeau numai ei – fără ajutorul castei sacerdotale – ritualurile[7]. Până şi la aşa-zisele populaţii primitive cei ce nu erau iniţiaţi erau consideraţi „barbarii" societăţii lor şi nu se bucurau de nici un privilegiu politic sau militar în clanul lor. Mai înainte de ritualurile „menite să schimbe natura lor intimă" – şi care ritualuri îi supuneau adeseori la nişte încercări grele şi la o perioadă de izolare – membrii de sex masculin ai clanului nici măcar nu erau consideraţi bărbaţi adevăraţi şi erau incluşi în rândul femeilor şi copiilor dacă nu cumva şi în acel al animalelor. Dar prin ceremonia de iniţiere – săvârşită potrivit unui ritual magic de moarte şi de renaştere – aceşti indivizi dobândeau o nouă viaţă, un nou nume, un nou limbaj şi noi atribuţii care-i făceau „aproape să uite vechea viaţă" şi aceşti indivizi intrau în rândul bărbaţilor adevăraţi care să se îngrijească de soarta comunităţii lor şi era la fel ca şi cum ar fi participat la un „mister" sau la primirea într-un Ordin[8]. Şi nu pe nedrept unii autori ca H. Schurtz au vrut să vadă tocmai în aceste lucruri germenul oricărei structuri politice, lucru care concordă, efectiv, cu tot ceea ce s-a spus mai înainte în legătură cu structura proprie fiecărui Stat tradiţional, structură diferită de oricare alta pe bază naturalistă. Aceste „grupuri de bărbaţi" (*Männerbünde*) în care se intra printr-un proces de regenerare care te făcea să „devii cu adevărat bărbat" şi care îi făceau pe membrii lor să se deosebească de toţi ceilalţi membri ai comunităţii aveau în mâinile lor puterea, *imperium* şi se bucurau de un prestigiu incontestabil[9].

Numai în timpurile mai noi conceptul de aristocraţie – ca şi cel de regalitate şi toate celelalte – avea să capete un caracter numai laic şi politic. Mai întâi avea să se bazeze pe

calitatea de categorie şi de neam, de onoare, de valoare, de devotament în acea *noblesse d'épée* şi *noblesse de cour* şi abia după aceea avea să apară conceptul de plebeu al aristocraţiei care nu admitea dreptul sângelui şi al tradiţiei.

Acest din urmă concept include şi aşa-numita „aristocraţie a culturii" sau a „intelectualilor" născută la marginea civilizaţiei burgheze. În legătură cu aceasta cineva a făcut o glumă referindu-se la răspunsul dat de mai-marele unei caste superioare germane în timpul unui recensământ efectuat în vremea domniei lui Frederic cel Mare spunând că: *Analphabet wegen des hohen Adels*[10] – şi aceasta s-ar putea referi şi la condiţia mai veche a nobililor englezi consideraţi după spusele cuiva drept „învăţaţi de drept, docţi chiar dacă nu ştiu să citească". Adevărul este că în cadrul unei concepţii ierarhice obişnuite nu „intelectualitatea" ci „spiritualitatea" – înţeleasă ca principiu creator al unor diferenţe ontologice bine precizate şi existenţiale – stă la baza tipului aristocratic şi a dreptului său. Tradiţia mai sus-amintită ajunge, ce e drept, întrucâtva atenuată până la noblеţea cavalerească ce a dobândit în marile Ordine medievale – aşa cum se va vedea – un anumit aspect ascetic şi sacru. Dar în acest caz prin noblеţe se înţelege adesea ceva sacru nu prin sine însuşi, ci venit din afară într-o clasă care se deosebeşte de nobilimea însăşi – clasa clerului, exponentă la rândul ei a unei spiritualităţi ce se află departe de spiritualitatea *elitelor* de la începuturi.

Din toate acestea deducem faptul că elementul ritual şi sacru constituia baza nu numai autorităţii castelor superioare, ci şi aceea a *tatălui* – capului străvechii familii gentilice. În mod special în societăţile ariene occidentale, în Grecia şi la Roma, *pater familias* a avut iniţial o funcţie asemănătoare celei a regelui-sacerdot. Termenul *pater* era, prin însăşi rădăcina sa, sinonimul lui rege fiind derivat din cuvintele *rex*, ἄναξ, βασιλεύς; deci implica nu numai ideea de paternitate materială, ci şi pe aceea a unei autorităţi spirituale, a unei puteri, a unei funcţii maiestoase[11] şi nu sunt deloc neîntemeiate acele păreri potrivit cărora în cazul Statului s-ar aplica, aşa mai pe larg, acelaşi principiu care a stat la baza familiei patriciene. De altfel *pater*, chiar dacă era conducătorul militar şi stăpânul dreptăţii, pentru ei din familia sa si pentru sclavii săi era acela – *in primis et ante omnia* – care săvârşea ritualurile şi jertfele tradiţionale ce se săvârşeau în fiecare familie patriciană potrivit acelei ereditări nonumane despre care am vorbit mai sus.

Această ereditate care se transmitea de la *strămoşul* întemeietor de neam avea drept sprijin moral şi *focul* (cele treizeci de focuri ale celor treizeci de ginţi de jur împrejurul focului sacru întreţinut de preoteasa zeiţei Vesta, în cazul Romei antice) întreţinut cu ajutorul unor substanţe speciale şi aprins potrivit unor norme rituale secrete, bine stabilite, foc pe care fiecare familie trebuia să-l ţină veşnic aprins ca şi cum ar fi reprezentat trupul viu şi sensibil al ereditării familiei. Tatăl era sacerdotul viril al focului sacru familial dar care în ochii fiilor săi, ai celorlalţi membri ai familiei şi ai sclavilor apărea drept un „erou", drept un mediator firesc al tuturor legăturilor eficace cu elementul suprasensibil, drept un animator prin excelenţă al forţei mistice a ritualului din esenţa focului; care foc, acel Agni pentru indo-arieni, însemna o încarnare a „ordinii", elementul primordial care-i „călăuzeşte pe zei spre noi", „cel-întâi-născut-al-ordinii", „fiul puterii"[12], cel care „ne călăuzeşte din lumea aceasta în lumea cea de sus a dreptelor fapte"[13]. Imaginat ca o manifestare a componentei „regale" a familiei sale, ca „cel ce are puterea armelor şi pe cea a săvârşirii sacrificiilor", *pater* avea mai cu seamă misiunea de a nu lăsa „să se stingă focul", fapt care avea semnificaţia de a reproduce şi a continua mistica izbândă a strămoşului[14]. Motiv pentru care el reprezenta realmente centrul familiei, fapt care s-a transmis ca o consecinţă firească fiind o întreagă structură de drept patern tradiţional care a rezistat tot atât cât a rezistat şi conştiinţa motivaţiei acesteia. În Roma antică cel care deţinea, aidoma lui *pater*, *jus*

quiritum, adică puterea militară şi pe cea care-l îndrituia la săvârşirea de jertfe, acela stăpânea şi pământul şi dreptul său era imprescriptibil. El vorbea în numele zeilor şi în numele forţei. Şi aidoma zeilor se exprima prin semn, prin simbol. Era intangibil. Şi în acele vremuri nu se putea deschide nici un fel de acţiune – *nulla auctoritas* – împotriva patricianului care era reprezentantul zeilor. Şi acesta – la fel ca şi regele până nu de mult – nu putea fi urmărit, juridic vorbind; dacă săvârşea o fărădelege în al său *mundium*, ei bine, cei ce-l judecau – curia – declarau că făcuse o simplă greşeală: *improbe factum*. Avea asupra rudelor un drept absolut: *jus vitae necisque*. Se credea că însuşirile sale de supraom îl îndrituiau să trădeze şi chiar să trimită la moarte în mod arbitrar până şi pe proprii-i copii[15]. Într-un asemenea spirit trebuiau înţelese completările la ceea ce Vico a numit, şi pe bună dreptate, „dreptul natural eroic" sau „dreptul divin al ginţilor eroice".

Iar faptul că ritul – care într-o tradiţie gentilică îi corespundea unui element „uranic, ceresc" – avea prioritate faţă de alte elemente legate de natură rezultă şi din mai multe aspecte deosebite ale dreptului antic greco-roman. S-a spus, şi pe bună dreptate, că „ceea ce îi unea pe membrii familiei antice era ceva mai puternic decât naşterea, decât sentimentul şi decât forţa fizică: şi anume acel ceva era credinţa în vatră – cămin – şi în strămoşi. Această credinţă făcea ca familia să constituie un tot unitar atât în lumea aceasta cât şi în cealaltă. Familia antică constituia mai curând o asociaţie bazată pe credinţă decât una naturală[16]. De aceea ritualul obişnuit constituia adevăratul liant al unităţii familiale şi adeseori şi acela al ginţii – *gens*. Atunci când un străin era admis la ritualul săvârşit în familie, acela devenea un fiu adoptiv şi se bucura de aceleaşi privilegii de care se bucura fiul adevărat care însă pierdea aceste privilegii în cazul că părăsea ritualul familiei sale sau era exclus de la acesta; ceea ce voia să spună, evident, că potrivit ideii tradiţionale, nu sângele era acela care unea sau despărţea ci mai curând ritualul de familie. În India, în Grecia sau la Roma, mai înainte de a se uni prin căsătorie cu bărbatul ei , o femeie se unea în mod mistic cu familia sau ginta – *gens* – bărbatului prin intermediul ritualului[17]; iar mai înainte de a deveni soţia bărbatului căruia îi fusese destinată, femeia trebuia să fie consoarta lui Agni, a focului mistic[18]. Plebeii admişi la ritualul săvârşit în cadrul unei familii patriciene participau în acest fel la o acţiune mistică înălţătoare pentru ei care le conferea unele privilegii de care se bucurau membrii acelei familii, dar în acelaşi timp îi şi lega în mod ereditar de acea familie[19]. Prin extensiune, se poate înţelege astfel aspectul sacru al principiului feudal – care se manifestase deja în Egiptul antic – potrivit căruia „darul de viaţă" oferit în mod mistic de rege făcea să se strângă în jurul acestuia un grup de admiratori fideli care erau înălţaţi la demnitatea sacerdotală[20]. Şi într-un mod asemănător s-au petrecut lucrurile în cazul castei incaşilor - „fiii soarelui" – în anticul Peru şi într-o oarecare măsură şi în cazul nobilimii japoneze.

În India întâlnim ideea – ce trebuie pusă în legătură cu doctrina „sacrificiilor" despre care se va vorbi mai pe larg în cele ce urmează – unei linii familiale a descendenţei masculine (primogenitura) care este în corelaţie cu problema nemuririi. Primul născut – care numai el avea dreptul de a invoca pe Indra, zeul războinic al cerului – era imaginat drept cel prin a cărui naştere tatăl stingea datoria faţă de strămoşi; aceasta deoarece - se spunea – primul născut îi „elibera" sau îi „salva" pe strămoşii aflaţi pe lumea cealaltă: şi de pe acel câmp de bătălie care este existenţa terestră se confirma şi se continua linia acelei influenţe care reprezenta substanţa, esenţa strămoşilor şi care se transmitea prin sânge ca un foc purificator. Şi este cât se poate de semnificativă aici ideea potrivit căreia primul născut era zămislit anume pentru a îndeplini el „datoria", adică acea obligaţie rituală necondiţionată de sentimente şi legături terestre; aceasta" în timp ce înţelepţii socoteau că ceilalţi fii erau zămisliţi numai din dragoste"[21].

Considerând lucrurile sub acest aspect n-ar fi exclus faptul ca familia să fie, în unele cazuri, rezultatul unei adaptări a unui tip superior de unitate pur spirituală caracteristic vremurilor celor mai îndepărtate. Aşa de exemplu Lao-tzî[22] spune că familia a apărut în momentul stingerii unei legături de comunicare directă, prin sânge, cu elementul spiritual primordial. O idee asemănătoare în ceea ce priveşte prioritatea paternităţii spirituale faţă de cea naturală, a „celei de a doua naşteri" faţă de naşterea naturală, idee recunoscută de mai multe tradiţii şi care idee apare ca un ecou şi în romanitate s-ar putea referi şi la aspectul intern al demnităţii conferite *adopţiei*, înţeleasă ca o filiaţie imaterială şi supranaturalistă pusă sub semnul divinităţii olimpice, filiaţie aleasă începând cu o anumită perioadă drept bază pentru continuitatea funcţiei imperiale[23]. Ca să ne limităm numai la textul citat mai sus acesta spune că: „Atunci când un tată şi o mamă care s-au căsătorit din dragoste dau naştere unui copil, această naştere nu trebuie să fie considerată drept ceva mai mult decât un fapt omenesc; aceasta pentru că fătul se formează în uter. Dar viaţa care i se transmite de către conducătorul spiritual... este viaţa adevărată şi aceasta nu cunoaşte nici bătrâneţea şi nici moartea"[24]. În acest fel legăturile naturale nu numai că trec pe planul doi, dar ele pot foarte bine să-şi schimbe ordinea; se ştie că *brahmana* – autorul naşterii spirituale – „este, potrivit legii, încă de copil, adevăratul tată al omului adult" şi că cel ce a fost iniţiat le poate considera pe rudele sale drept fiii săi, aceasta „pentru că ştiinţa, înţelepciunea sa îl face să aibă asupra acestora autoritatea unui părinte"[25]. Acolo unde legea aşa-zisei *patria potestas* s-a dovedit a fi, din punct de vedere juridic-social, absolută şi aproape nonumană trebuie să admitem faptul că ea a avut un astfel de caracter pentru că va fi avut de dat cândva o justificare privind o paternitate spirituală legată în acelaşi timp de legăturile de sânge aşa cum sunt în totul unitar reprezentat de familie „sufletul" şi „trupul". Dar nu este cazul să ne oprim asupra acestor aspecte; merită, totuşi, să arătăm aici că există mai multe păreri antice potrivit cărora ar fi fost vorba despre un soi de molipsire psihică ce făcea ca un membru al unei familii o dată molipsit să le fi transmis şi celorlalţi boala sau că s-ar mai fi putut întâmpla ca un membru al familiei să se fi răzbunat astfel pe un altul şi aşa mai departe; de unde se poate deduce ideea că unitatea familiei nu este dată numai de legătura de sânge, ci şi de cea psihico-spirituală.

Toate aceste aspecte confirmă conceptul potrivit căruia instituţiile tradiţionale erau nişte instituţii create „de sus" şi nu unele bazate pe natură, ci pe nişte ereditări sacre şi pe nişte acţiuni spirituale care înlănţuie sau eliberează natura şi o „formează". În divin se află şi sângele, seva, νεοί σύναιμοι, în divin se află şi familia, νεοί ἐγγενεῖς, iar Statul, comunitatea, familia, sentimentele burgheze de afecţiune, datoriile în sens modern – adică exclusiv laic, uman şi social, reprezintă, toate acestea, nişte lucruri „fabricate", nişte lucruri care nu există decât în afara realităţii tradiţionale, în lumea umbrelor. Dar lumina Tradiţiei n-a cunoscut nimic din toate acestea.

BIBLIOGRAFIE

G. Casalino, *Aeternitas Romae. La via eroica al sacro dell'Occidente* (Eternitatea Romei. Calea eroică spre elementul sacru al Occidentului), Il Basilisco, Genova, 1982.
G. Dumézil, *Idee romane* (Idei romane), Il Melangolo, Genova, 1987.
G. Géorgel, *Le quattro età dell'umanità* (Cele patru vârste ale omenirii), Il Cerchio, Rimini, 1981.
A. Grandazzi, *La fondazione di Roma* (Întemeierea Romei), Laterza, Bari, 1983.
M. Meslin, *L'uomo romano* (Bărbatul roman), Mondadori, Milano, 1991.
F. Schuon, *Caste e razze* (Caste şi rase), SE, Milano, 1994.

7. Despre vigoarea spirituală

A fost necesar ca până acum să vorbim despre elementul sacru, despre zei, despre funcţia sacerdotală, despre cult. După cum la fel de necesar este faptul de a releva că aceste expresii, atunci când se referă la timpurile străvechi, au o slabă corespondenţă cu categoriile specifice lumii „religiei" în sensul pe care acest din urmă termen l-a căpătat de o bună bucată de vreme. În accepţia curentă, religia se bazează pe ideea unor divinităţi imaginate drept nişte entităţi de sine stătătoare, dacă nu chiar pe ideea unui Demiurg ca un principiu creator – cârmuitorul providenţial al universului; iar cultul este definit ca fiind, în esenţă, o predispoziţie afectivă dată de legătura sentimentală şi cucernică a „credinciosului" cu această fiinţă sau aceste fiinţe, legătură guvernată de o lege morală de prim ordin.

Ar fi de prisos să căutăm ceva similar în formele originare ale lumii Tradiţiei. Ştim câte ceva despre nişte civilizaţii ale căror divinităţi n-au avut nici nume şi nici chip – aceasta chiar şi în cazul pelasgilor. Până şi romanii nu şi-au reprezentat – vreme de aproape două veacuri – chipurile zeilor lor sau şi le reprezentau, cel mult, ca pe nişte obiecte simbolice. Însuşi „animismul" – adică ideea de „anima", suflet, care stătea la baza unei reprezentări la modul general a divinului şi a forţelor universului – nu corespunde stadiului originar; în schimb, acestuia îi corespunde ideea sau percepţia unor puteri pure[1] pentru desemnarea cărora termenul de *numen* ni se pare, încă o dată, a fi unul dintre cei mai potriviţi. *Numen* – spre deosebire de *deus* (termen care a fost creat mai târziu) – nu înseamnă o fiinţă sau un individ anume, ci o forţă, pur şi simplu, care se defineşte prin capacitatea sa de a produce efecte, de a acţiona, de a se manifesta; iar sensul prezenţei reale a unor astfel de puteri, a unor astfel de *numina* – ceva transcendent şi imanent, minunat şi înfricoşător în acelaşi timp – constituia substanţa experienţei originare a „sacrului"[2]. Un cunoscut aforism al lui Servio[3] scoate în evidenţă cum nu se poate mai bine faptul că la originile „religiei" nu se afla nimic altceva decât *experienţa*. Şi dacă n-au fost excluse din doctrina exoterică nişte puncte de vedere mai motivate care se adresau, în formele tradiţionale, publicului, în schimb în „doctrinele interne" formele personale mai mult sau mai puţin transformate în obiecte ale unor divinităţi au constituit nişte simboluri pentru modurile supraraţionale sau supraomeneşti ale existenţei. Aşa cum s-a mai spus, centrul era constituit de imanenţa reală, vie, a unor asemenea stări într-o *élite* sau idealul realizării prin ceea ce în Tibet se defineşte în mod sugestiv drept „calea directă"[4] şi care-şi găseşte expresia în iniţiere ca o schimbare ontologică a naturii. Iar sloganul „doctrinei interne" tradiţionale putea fi foarte bine aforismul upanişadic potrivit căruia:

«Cel ce venerează o divinitate diferită de cea a Eului spiritual (*âtmâ*) şi spune „Una este această divinitate şi altul sunt eu", acesta nu este un înţelept, ci este un dobitoc de care se folosesc zeii»[5].

Ritul se afla dincolo de toate acestea. În ritual, elementul „religios" era slab reprezentat după cum cel ce săvârşea ritualul era animat de puţin *pathos* tipic credincioşilor. În acel caz era mai curând vorba despre o „tehnică divină", adică de o acţiune necesară şi care influenţa nişte forţe invizibile şi nişte stări interioare asemănătoare în spiritul acestei acţiuni care ar echivala în zilele noastre cu forţele fizice şi cu stările materiei[6].

Sacerdotul era, pur şi simplu, cel care – datorită calificării şi acelei *virtus* inerente ale sale – era în măsură să-i confere eficacitate tehnicii mai sus-amintite. Cuvântul „religie" era echivalentul acelor *indigitamenta* ale romanității antice, adică a acelui ansamblu de formule ce trebuiau rostite rând pe rând în legătură cu aşa-zisele *numina*. Din toate acestea ne putem da seama că rugăminţile, temerile, speranţele şi alte sentimente legate de tot ceea ce avea caracter de *numen*, adică de putere, aveau tot atât de puţină noimă, cât ar avea pentru un om din zilele noastre producerea unui fenomen mecanic de exemplu. Dar în vremurile acelea se punea problema cunoaşterii – aşa ca în cazul tehnicii – a acelor legături dintre cauză şi efect, cauză care în cazul unui ritual săvârşit în mod corect să fi produs efectul necesar şi constant, efect produs asupra ordinii „puterilor", a diferitelor stări ale existenţei. Astfel că legea acţiunii are prioritate. Dar legea acţiunii mai este şi aceea a libertăţii; pentru că, spiritual vorbind, fiinţelor nu trebuie să le fie impusă nici o constrângere. Fiinţele nu trebuie nici să spere nici să se teamă; ele trebuie numai şi numai să acţioneze.

Astfel că în cea mai veche viziune indo-ariană asupra lumii cei care trebuie să stăpânească sunt numai cei din casta *brahmana* care este constituită din fiinţe superioare, menite să domine prin puterea ritului, a lui Brahman însuşi înţeles ca element vital primordial; iar „zeii", atunci când nu reprezintă personificarea acţiunii rituale, adică nu sunt nişte fiinţe animate şi reînnoite de această acţiune, atunci sunt numai nişte forţe spirituale care se pleacă în faţa acestei acţiuni[7]. Cel ce are autoritate este cel care – potrivit tradiţiei din Extremul Orient, aşa cum s-a văzut – deţine demnitatea „unei a treia puteri aflată între Cer şi Pământ". „Şi aceasta are însuşiri nebănuite, neţărmuite, precum cerul; iar izvorul tainic din care se trag aceste însuşiri este adânc ca hăul". „Iar însuşirile sale şi virtuţile sale nemaipomenite sunt aidoma celor ale Cerului"[8]. În Egiptul antic, sacerdoţii care cunoşteau secretul formulelor sacre puteau să-i ameninţe cu distrugerea până şi pe „zeii cei mari"[9]. Kamutef, adică „taurul mamei sale" şi mai precis cel care, bărbat fiind, este în posesia substanţei originare, este un titlu dat regelui egiptean; iar dintr-un alt punct de vedere regele nu este supus divinului, ci îl condiţionează pe acesta. Şi o formulă rostită de regii vechilor egipteni mai înainte de ritual suna cam aşa: „O zei, voi sunteţi nevătămaţi numai dacă şi eu sunt nevătămat; sosiile voastre sunt nevătămate dacă şi sosia mea este în fruntea tuturor sosiilor celor ce viază; vieţuiesc cu toţii dacă vieţuiesc şi eu"[10]. Nişte formule care exprimă preamărirea, puterea şi identificarea deplină sunt rostite şi de sufletul „osirizat" în timpul încercărilor la care este supus, care încercări pot fi asemuite diferitelor trepte ale iniţierii solare. Iar nişte tradiţii asemănătoare se continuă acolo unde în literatura alexandrină se vorbeşte despre un „neam sfânt de oameni fără-de-rege", „unneam autonom şi imaterial" care „acţionează fără a suporta la rându-i acţiunea"[11]; şi la acest neam se referă o „cunoaştere sfântă din veacurile străvechi" pe care o posedă „stăpânii spiritului şi ai templului" şi care cunoaştere este transmisă numai regilor, principilor şi sacerdoţilor; cunoaştere care nu este lipsită de legătură cu ritualurile demnităţii faraonice şi care în Occident avea să se numească mai târziu Ars Regia[12].

În formele mai elevate ale luminoasei spiritualităţi ariene, în Grecia, în Roma antică şi în Extremul Orient, doctrina reprezenta nimic sau aproape nimic; numai riturile erau obligatorii, ceva peste care nu se putea trece. Ortodoxia se definea prin aceste rituri şi nu prin dogme, prin practică şi nu prin teorie. Şi era considerat *sacrilegium*, impietate, ἀσέβεια, faptul de a neglija ritualurile nu acela de a nu „crede". Toate acestea nu înseamnă „formalism" – aşa cum o dovedeşte lipsa de înţelegere a istoricilor moderni mai mult sau mai puţin influenţaţi de mentalitatea protestantă – ci reprezintă pur şi simplu efectul legii

acțiunii spirituale. Ritualul aheo-doric nu cunoștea nici un fel de legătură de sentimente, ci doar principiul *do ut des*[13]. Zeii cultului funerar nu se bucurau nici ei de un tratament „religios"; acești zei nu-i iubeau pe oameni și nici oamenii nu-i iubeau pe ei. Prin cult oamenii nu voiau decât să le câștige bunăvoința, să-i împiedice să facă rău. Așa-zisa *expiatio* a avut la început caracterul unei operații obiective – așa cum este bunăoară tratamentul medical al unei infecții – și nu avea în ea nimic care să semene a pedeapsă sau a căință a sufletului[14]. Formulele pe care le întrebuințau fie familia patriciană fie fiecare oraș antic în relațiile cu forțele destinului lor erau cele pe care le folosiseră și respectivii strămoși divini întemeietori de neam și prin care acești strămoși reușiseră să le facă pe acele „puteri", pe acele *numina* să cedeze; așadar aceste formule reprezentau numai ereditatea unui domeniu mistic, nu o efuziune de sentimente ci o armă eficace, supranatural vorbind, aceasta numai cu condiția ca (lucrul valabil și în cazul oricărei tehnici) în ritual să nu se fi schimbat nimic[15].

În orice loc în care principiul tradițional a fost aplicat pe deplin, cu toate diferențierile sale ierarhice, acolo întâlnim o *vigoare transcendentă* care-și afla în sinteza celor două atribute ale patriciatului roman – lancea și ritualul – își afla deci cea mai fericită expresie simbolică; ni se prezintă niște ființe care sunt niște *reges sacrorum* și care, libere prin ele însele, consfințite ca atare de nemurirea olimpiană, au față de forțele invizibile și divine același caracter de *centralism* și același rol de conducători ai oamenilor pe care-i conduc grație superiorității lor. Pentru ca aceștia să ajungă de pe culmile lor la ceea ce se cheamă „religie" și sacerdoțiu în sensul curent și modern al cuvintelor, ei trebuie să străbată un drum lung și anevoios pe povârnișul degenerescenței.

În ceea ce privește lumea imaginată ca pe un tărâm al „puterilor" și a acelor *numina*, ei bine, lumea aceea a „animismului" începe să dea semne de decădere. Și această decădere se va accentua atunci când din lumea „sufletelor" lucrurilor și a elementelor se va trece în cea a zeilor, imaginați aceștia ca fiind niște indivizi în sens obiectivist nu ca o referire la figurat la niște stări, forțe și posibilități nonumane. Fapt e că atunci când ritul a pierdut din eficacitate, omul s-a văzut silit să le confere o individualitate mitologică acelor ființe pe care mai înainte le considerase ca fiind niște simple mijloace tehnice sau, cel mult, ca pe un fel de simboluri. Mai târziu el avea să le conceapă după propria sa imagine care se limita deja la posibilitățile omenești; și a văzut astfel niște ființe cu personalitate mai puternică decât a lui în fața cărora trebuia să se plece, cu umilință, încredere, speranță și teamă și cărora trebuia să li se adreseze nu numai pentru protecție sau pentru reușita vreunei acțiuni dar și pentru o ieșire din vreun impas sau pentru „izbăvire". Astfel că lumea aceea superreală care se baza pe acțiunea simplă și răspicată a fost înlocuită de o lume haotică, subreală, o lume a emoțiilor și a închipuirilor, a speranțelor și a temerilor care avea să devină din ce în ce mai inutilă și mai „umană" urmându-și calea unei involuții generale și a anihilării tradiției primordiale.

Și se poate observa încă de pe acum faptul că numai și numai din această decadență ne putem da seama de importanța funcției regale și de cea a funcției sacerdotale și le putem pune pe acestea față în față pentru a le compara. Fapt e că și atunci când a domnit o castă sacerdotală, fără a se îndepărta, totuși, prea mult de spiritul pur, tradițional, aceasta a avut – așa ca în cazul Indiei din cele mai vechi timpuri – un caracter mult mai „magic" și regal decât unul religios în sensul obișnuit al cuvântului.

Cât despre cuvântul „magic" este bine să remarcăm faptul că nu poate fi vorba aici despre interpretarea pe care i-o dau cei mai mulți în zilele noastre cuvântului „magic" – din cauza unor prejudecăți sau a unor falsuri – și sensului pe care-l are acest cuvânt atunci

când se referă la o știință experimentală *sui generis* a antichității, sens oarecum limitat. Cuvântul magie vrea să însemne aici o atitudine cu totul specială față de realitatea spirituală, o atitudine de centralism care, așa cum s-a mai văzut, se află în strânsă legătură cu tradiția și cu inițierea regală.

În al doilea rând, nu are sens să condamnăm legăturile care există între atitudinea magică, ritul pur, percepția impersonală, directă, așa-zisă „numinosa" a divinului și modurile de viață ale sălbaticilor care „nici acum nu cunosc adevărata religiozitate". S-a mai spus aici că sălbaticii sunt considerați, de cele mai multe ori, nu ca niște stadii de dinaintea civilizației omenirii, ci ca niște forme ale degenerescenței ajunsă în ultimul grad a unor rămășițe de popoare și de civilizații străvechi. De aceea faptul că anumite concepții se întâlnesc și la sălbatici în niște forme materializate, obscure și vrăjitorești nu trebuie să ne împiedice să recunoaștem sensul și importanța pe care le au acestea o dată ce aflăm care sunt originile lor adevărate. Astfel că nici „magia" nu trebuie să fie înțeleasă luând drept bază acele amărâte de rămășițe degenerescente, ci pe baza formelor în care ea se menține în mod activ, luminos și conștient: forme care coincid cu ceea ce noi numim vigoare spirituală a lumii Tradiției. Faptul de a nu avea nici o idee în legătură cu acest lucru reprezintă o caracteristică și a „istoricilor moderni ai religiei" care se dau mari nu glumă! Dar învălmășeala din scrierile lor cât se poate de documentate este ceva de nedescris.

BIBLIOGRAFIE

G. Casalino, *Aeternitas Romae. La via eroica al sacro dell'Occidente* (Eternitatea romei. Calea eroică spre elementul sacru al Occidentului), Il Basilisco, Genova, 1982.

G. Dumézil, *Le sorti del guerriero* (Destinele războinicului), Adelphi Milano, 1990.

H.F.K. Günther, *Humanitas*, Edizioni di Ar, Padova, 1994.

W. Otto, *Il poeta e gli antichi dèi* (Poetul și zeii antici), Guida, Napoli, 1991.

M. Polia, *Cinque questioni di tradizione romana* (Cinci probleme de tradiție romană), în *I Quaderni di Avallon* (Caietele din Avallon) nr. 1, Rimini, 1982.

M. Polia, *L'etica del Bushido* (Etica lui Bushido), Il Cerchio, Rimini, 1997.

E. They, *Il Ragnarok* (Ragna rökkr – amurgul zeilor), Arché, Milano, 1978.

8. Cele două căi din lumea de dincolo

O dată ajunşi aici se cuvine să vorbim şi despre legăturile existente între ordinea de idei despre care am vorbit până acum şi problema a ceea ce ne aşteaptă în lumea cealaltă. Şi în această privinţă trebuie să recurgem la nişte învăţături care în vremurile acestea mai noi au fost aproape uitate.

Faptul că sufletul omului este nemuritor reprezintă o credinţă ciudată care nu prea se întâlneşte în lumea Tradiţiei. În acea lume a Tradiţiei se făcea de la bun început deosebirea dintre adevărata nemurire (care echivala cu a te fi făcut părtaş cu un zeu la natura olimpiană) şi simpla supravieţuire; se mai luau în considerare şi diferitele forme ale unei posibile supravieţuiri; şi se mai punea şi problema acelui *post-mortem* al fiecărui individ în parte avându-se în vedere diferitele părţi componente ale complexului uman dat fiind că în acele vremuri eram departe de noţiunea reducerii omului la simplul binom „suflet-trup".

Fapt e că în tradiţiile antice revine periodic, sub diferite forme, preceptul potrivit căruia omul ar fi alcătuit în afară de trupul fizic şi din trei elemente sau principii având fiecare propriul caracter şi propriul destin. Primul dintre aceste trei elemente îi corespunde eului conştient, care stă de veghe şi care s-a trezit o dată cu trupul şi s-a format, biologic vorbind, o dată cu acesta: avem de a face aici cu personalitatea în comun. Celui de al doilea element i s-a spus „demon" (spirit rău) sau „mane" (spirit bun, considerat divinitate ocrotitoare a căminului) sau „lars" (spirit bun, sufletul divinizat al strămoşului considerat protector al casei) sau „doppio" (dublură, sosie). Iar cel de al treilea element reprezintă ceea ce rămâne din primul element după moartea acestuia, adică „umbra" acestuia.

Atât timp cât face parte din „natură", rădăcina principală a unei fiinţe omeneşti o constituie „demonul" (δαίμων), cuvânt care aici nu are semnificaţia de entitate vătămătoare care i-a fost atribuită de creştinism. Acest demon, spirit, ar putea fi definit – în raport cu fiinţa omenească naturalist vorbind – drept forţă de bază care la origini a determinat o conştiinţă desăvârşită în formă şi structură în trupul în care sălăşluieşte în lumea vizibilă şi care conştiinţă rămâne mai apoi „în spatele individului" – dacă se poate spune aşa – în preconştient şi în subconştient, în baza proceselor organice şi a legăturilor subtile cu mediul înconjurător, cu alte fiinţe şi cu destinul trecut şi viitor, legături care scapă în mod obişnuit oricărei percepţii directe. Sub acest aspect „demonului" i-a corespuns, în multe tradiţii, aşa-zisa „dublură" (sosie) – suflet pentru suflet şi trup pentru trup – şi această sosie a fost pusă în corelaţie cu strămoşul primordial sau cu *totemul* conceput ca un suflet şi o viaţă unitară generatoare a unei ramificaţii a unei familii, a unei familii, ginţi sau trib şi deci într-un sens mai general decât cel ce i-a fost dat de o anumită etnologie modernă. Indivizii grupului apar drept tot atâtea încarnări sau derivaţii ale acestui demon sau totem, „spiritul" sângelui lor; şi aceşti indivizi trăiesc în acest demon şi el îi transcende, trece dincolo de ei, aşa cum matricea trece dincolo de oricare din formele individuale pe care ea le plăsmuieşte din propria-i substanţă. În tradiţia hindusă demonului i-ar corespunde acel principiu al existenţei profunde a omului căruia i se spune *linga-sharîra*. *Linga* conţine ideea unei puteri generatoare care i-ar corespunde unei posibile derivaţii a lui *genius* din genere – a acţiona în sensul de a genera – de unde şi

credința romană și greacă potrivit căreia *genius* sau *lar* (= demon, spirit), reprezenta forța creatoare, dătătoare de viață fără de care o familie s-ar fi stins[1]. Iar faptul că *totemurile* erau adesea asociate cu „sufletele" unor anumite specii de animale și că *șarpele*, mai ales, animal telluric prin excelență, a fost – în lumea clasică – legat de ideea de demon și de geniu – spirit protector – ei bine, acest fapt a făcut să se creadă că forța mai sus-amintită este prin caracterul său o forță esențialmente impersonală, o forță care aparține naturii, lumii de dedesubt. Astfel că, potrivit simbolisticii tradiției romane, sălașul acelor *lares* era pe tărâmul subpământean; iar mai-marele lor era un duh *feminin* – Mania – care era *Mater Larum*[2].

Potrivit doctrinei ezoterice, omul obișnuit o dată cu moartea trupului își pierde personalitatea care de altminteri este ceva iluzoriu chiar în timpul vieții. Îi rămâne doar ceva așa ca o *umbră* care și aceasta va pieri după o perioadă mai mult sau mai puțin lungă căreia i se spunea „cea de a doua moarte"[3]. Principiile vitale esențiale ale mortului se întorc la *totem*, ca la o materie primă perenă și inepuizabilă din care va renaște viața în alte forme individuale supuse unui destin identic. Aceasta este rațiunea potrivit căreia *totemurile* și acei *manes* sau *lares* sau penați erau recunoscuți drept „zeii care ne fac să trăim"; acești „zei" îi dau hrană trupului nostru și ne călăuzesc sufletul[4]; și ei se identificau și cu morții; iar cultul strămoșilor, ai demonilor-spiritelor și a forței generatoare invizibile prezentă în fiecare individ se confunda adesea cu cultul morților. „Sufletele" răposaților continuau să trăiască în *dii manes* – zeii ocrotitori ai căminului – cu care se contopeau după cum se contopeau și cu acele puteri ale sângelui stirpei sau familiei în care se manifesta, continua să existe viața acestor *dii manes*.

Această învățătură se referă la ordinea naturalistă. Dar mai există o alta, care se referă la o posibilitate a unei ordini superioare și deci a unei rezolvări diferite, privilegiate, aristocratico-sacre a problemei supraviețuirii. Și aceasta este punctul de recorelare cu ideile pe care le-am mai exprimat în legătură cu strămoșii, care prin „victoria" lor îi asigură o ereditate sacră descendenței patriciene care continuă și reînnoiește ritul.

„Eroii" sau semizeii, ai căror descendenți erau cei din castele superioare și din familiile nobile, erau niște ființe care la moartea lor nu lăsau, așa ca ceilalți, o „umbră", o fantomă a Eului, sortită și aceea morții sau niște ființe care să fi fost respinse la „probele, încercările" din lumea cealaltă; erau, dimpotrivă, niște ființe care-și aveau propria lor viață care subzista prin ea însăși, transcendentă și intangibilă așa cum era viața unui „zeu". Erau cei care „biruiseră cea de a doua moarte". Acest lucru fusese cu putință dat fiind că ei acționaseră – în mod direct sau indirect – determinând propria lor putere vitală să-și schimbe natura sensului transcendent al „sacrificiului". În Egiptul antic a fost formulată în termeni mai clari sarcina de a se da viață, prin intermediul unei operații rituale anume adaptată, *ka* un alt nume pentru 'sosie" sau demon (spirit), unui soi de nou corp intangibil, *sâhu*, menit să-l înlocuiască pe acel corp din carne și oase, care să fie în stare să se „țină pe propriile-i picioare" în lumea invizibilă. Aceeași concepție poate fi întâlnită și în alte tradiții sub numele de „trup nemuritor", „trup de preamărire" sau trup al „reînvierii". Așadar, dacă în tradițiile grecești din perioada homerică (ca de altfel și în prima perioadă ariană, acea a *Vedelor*) nu se concepea numai supraviețuirea sufletului, ci și cea a celor ce aveau să rămână în viață după el, adică cei ce fuseseră „răpiți" sau „făcuți să devină invizibili" de către zei în acea „insulă a preafericiților" în care nu se murea, se credea deci că trupul și sufletul rămâneau laolaltă, unite în mod inseparabil[5]; ei bine, în toate acestea nu avem de a face întotdeauna cu o reprezentare materialistă grosolană – așa cum cred în zilele noastre mulți istorici ai religiei – ci mai curând cu o expresie simbolică a ideii unui „trup

nemuritor", ca o condiție a nemuririi, idee, aceasta, care și-a găsit o expresie clasică în doctrina ezoterică a Extremului Orient, în taoismul operativ[6]. Acel *sâhu* al vechilor egipteni, din cadrul ritului, potrivit căruia răposatul putea să-și afle lăcașul printre cele ale zeilor solari, „indică un trup care a ajuns la o treaptă de cunoaștere, de putere și de glorie care să-i permită să devină trainic și intangibil". Acestui *sahu* i se adresa formula: „Sufletul tău trăiește, trupul tău este dătător de viață, fără preget și fără cusur, pururea, la porunca lui Râ și aidoma lui"[7]. Dobândirea nemuririi și triumful asupra puterilor potrivnice, puterilor nimicirii, sunt puse aici în corelație cu *totul unitar*, cu condiția ca sufletul să nu fie despărțit de trup – de un trup care nu se degradează[8]. Iar această formulă vedică este cât se poate de expresivă: „Dacă te-ai dezbărat de orice meteahnă, poți să te întorci acasă. *Fă în așa fel ca sufletul să-ți fie în armonie cu trupul*[9]. Această idee își are originea în îndepărtata preistorie și ea își află un ultim ecou în dogma creștină a „învierii trupului" pentru ca acesta să se prezinte la „Judecata de apoi"[10].

Așadar, în aceste cazuri, moartea nu reprezenta un sfârșit ci o acțiune dusă la capăt. Aceasta era o „moarte triumfală" și care ducea la nemurire – la fel ca în unele tradiții elene în care răposatului i se spunea „erou", care erou o dată ce murea îi dădea naștere unui semizeu, ἥρωα γίνεσθαι; drept care răposatul era adeseori reprezentat cu o coroană – care îi era pusă pe cap de zeițele „victoriei" – coroană făcută din flori de mirt și care reprezenta și un semn distinctiv al celor inițiați în cadrul serbărilor cunoscute cu numele de „misterele eleusine"; drept care în limbajul liturgic catolic ziua morții este numită *dies natalis* – ziua nașterii; drept care în Egipt mormintelor celor „osirisificați" li se spunea „lăcașuri ale nemuririi", iar lumea de dincolo era imaginată drept „tărâmul izbândei" – *ta-en mâaxeru*; drept care la Roma „demonul" Împăratului era adorat ca o divinitate; și drept care regii, legislatorii, învingătorii, întemeietorii acelor instituții sau tradiții care presupuneau o acțiune deosebită, supranaturală, erau considerați după moartea lor eroi, semizei, zei sau *avatar* – încarnarea în zei. În niște idei de acest gen se caută baza, fie ea și *sacră*, pe care cei în vârstă o aveau în multe din civilizațiile antice. Fapt e că în acei oameni în vârstă, mai apropiați de moarte, se recunoștea deja manifestarea forței divine care o dată cu moartea avea să ajungă la eliberarea deplină[11].

Așadar, prin destinul sufletului în lumea cealaltă se înțeleg două căi opuse. Una este „calea zeilor", numită și „calea solară" sau a lui Zeus, care duce la sălașul luminos al nemuritorilor, în diferitele sale reprezentări cum ar fi culmi, ceruri sau insule – de la Walhall și de la Asgard ale nordicilor și până la „Casa Soarelui" azteco-peruviană rezervată regilor, eroilor și nobililor. Iar cealaltă cale este a celor care nu supraviețuiesc realmente, care se contopesc puțin câte puțin cu ramurile de origine, cu *totemurile* care, acestea, nu mor; acolo se află tărâmul lui Hades, a „infernului", acel Niflheim – tărâmul divinităților ctonice[12]. Această învățătură o întâlnim ca atare și în tradiția hindusă în care expresiile *deva-yâna* și *pitr-yâna* înseamnă tocmai „calea zeilor" și „calea strămoșilor" (în sensul de mani – sufletele răposaților divinizați și protectoare ale casei). Și exista aforismul potrivit căruia: „Aceste două căi, una luminoasă și cealaltă întunecoasă sunt veșnice în univers. Pe una omul se duce și se întoarce; iar pe cealaltă se întoarce încă o dată". Prima cale – asociată în mod analogic cu *focul*, cu lumina, cu ziua, cu cele șase luni din an de ascensiune a soarelui dincolo de „poarta soarelui" și de regiunea fulgerelor – „duce la Brahman", adică la starea necondiționată, absolută. Cealaltă cale, care este pusă în corelație cu fumul, cu noaptea, cu cele șase luni de coborâre a soarelui, duce la *lună*, simbolul începutului schimbărilor și al devenirii care se manifestă aici la fel ca în ciclul existențelor terminate care la rândul lor dau viață, trec în altceva, în numeroase

încarnări caduce ale forțelor ancestrale[13]. Interesantă este aici și simbolistica potrivit căreia cei ce străbat calea lunară devin *hrana Manilor* și sunt din nou „sacrificați" de aceștia din urmă în sămânța unor noi nașteri ce sfârșesc în moarte[14]. Un alt simbol cât se poate de expresiv se întâlnește în tradiția greacă, acela potrivit căruia cei ce nu au fost inițiați, adică cei mai mulți, o dată ajunși pe tărâmul lui Hades sunt condamnați la cazna Danaidelor, adică să care apă în niște amfore găurite în niște butoaie fără fund fără a le putea umple vreodată. Fapt care reprezintă lipsa de însemnătate a vieții lor caduce, care viață se va ivi din nou pentru a fi la fel de inutilă. Un alt simbol grec echivalent este cel al lui *Oknos*, care în lunca lui Lethe împletește o funie ce va fi devorată imediat de o măgăriță. Oknos simbolizează aici munca omului[15] în timp ce măgărița întruchipează în mod tradițional puterea „demonică", putere care în Egipt era asociată cu șarpele întunericului și cu Am-mit – „mâncătorul de morți"[16].

Întâlnim așadar aici ideile de bază despre care am mai vorbit în cazul celor „două naturi" (cf. cap. I). Dar acum și aici avem ocazia de a adânci sensul existenței, în antichitate, nu numai a celor două ordini de divinități ceresco-solare unele și telurico-lunare celelalte, ci și de a vorbi de două tipuri diferite, chiar dacă nu sunt opuse, de rit și de cult[17]. Se poate spune că gradul de participare al unei civilizații la tipul pe care noi l-am numit „tradițional" este determinat tocmai de importanța pe care o au în cadrul acestei civilizații cultele și riturile din categoria primului tip față de cele din categoria celui de al doilea tip. Și în acest fel putem preciza natura și funcția riturilor proprii lumii „vigorii spirituale" și din acest punct de vedere special.

O caracteristică a acelei științe care pretinde astăzi a fi „știința religiei" este aceea că îndată ce a găsit, din întâmplare, o cheie potrivită pentru o anumită ușă crede că această cheie merge la toate ușile. Astfel încât o dată ce au ajuns să știe câte ceva despre *totemuri*, unii au început să vadă *totemuri* peste tot. Interpretarea „totemică" a început să fie aplicată cu dezinvoltură și la formele marilor tradiții în ideea că s-ar putea găsi cea mai bună înțelegere a acestora prin studierea populațiilor sălbatice. Și ca și cum toate acestea n-ar fi fost de ajuns, a apărut, mai nou, și o teorie sexuală a *totemurilor*.

Noi nu vom spune că din perioada *totemurilor* acelor populații sălbatice și până în cea a regalității s-a înregistrat o evoluție în sens temporal. Acest lucru ar fi posibil vorbind la modul ideal. O tradiție regală sau una aristocratică se înregistrează acolo unde nu numai că nu stăpânesc *totemurile*, ci aceste *totemuri* sunt ele stăpânite; și acolo unde obligația se inversează, astfel că puterile stirpei sunt preluate și călăuzite în mod superbiologic de un principiu supranatural spre „izbândă", spre nemurirea olimpiană. Faptul de a stabili promiscuitățile ambigue care îi fac pe indivizi și mai vulnerabili în fața puterilor de care depind ca niște existențe naturale ce sunt, făcând să se afunde tot mai mult centrul ființei lor în gloată și în impersonal; încercarea de a „domoli" unele influențe nefaste sau de a le câștiga bunăvoința îngăduindu-le acestora încarnarea – la care aspiră – în sufletul și în lumea oamenilor, ei bine, acestea reprezintă esența unui cult inferior care în realitate nu este decât o continuare a modului de a fi a celor care nu au nici un cult și nici un rit; sau este o caracteristică a degenerării în ultimul grad a celor mai înalte forme tradiționale. A-i elibera pe indivizi de sub stăpânirea *totemurilor*, a-i întări, a-i îndruma pe calea împlinirii unei forme spirituale, a unei condiții determinate; a-i călăuzi fără ca ei să-și dea seama pe linia unor influențe în măsură să câștige bunăvoința unui destin de nemurire eroică și independentă – aceasta era datoria cultului aristocratic[18]. O dată ce erau statornici în acest cult, soarta de pe tărâmul lui Hades nu mai era pecetluită, iar „calea Mamei" era deschisă larg. Dar dacă se neglijau riturile divine, acest destin era din nou pecetluit, iar

forța naturii inferioare se manifesta din nou cu atotputernicie. În acest fel se dezvăluie întreaga semnificație a învățăturii orientale de care am amintit, potrivit căreia cel ce neglijează riturile nu scapă de „infern" chiar dacă această expresie nu vrea să însemne un mod de viață pe lumea aceasta, ci un destin pe lumea cealaltă. În sensul său cel mai adânc, datoria de a păstra, de a întreține și de a dezvolta necontenit focul mistic – care reprezintă trupul zeului protector al familiilor, al orașelor și al Imperiilor – și care foc, potrivit unei expresii vedice, însemna *„custodele nemuririi"*[19], ei bine această datorie ascundea legământul ritual de a păstra, întreține și dezvolta necontenit principiul unui destin superior și legătura cu lumea superioară create de strămoș. În acest sens, un astfel de foc apare ca fiind într-o strânsă legătură cu acela care – potrivit concepției hinduse, în parte, precum și a celei grecești și, în general, potrivit ritualului olimpico-arian al incinerării – ardea pe rugul funerar și era simbolul forței care mistuia rămășițele naturii terestre a mortului până a-i conferi acestuia „forma strălucitoare" a unei ființe nemuritoare[20].

BIBLIOGRAFIE

Il libro egizio degli inferi (Cartea despre infern a vechilor egipteni), ediție îngrijită de B. de Rachewiltz, Atanor, Roma, 1982.

Il libro egizio dei morti (Cartea morților a vechilor egipteni), ediție îngrijită de B. de Rachewiltz, Edizioni Mediterranee, Roma, 1992.

Il libro tibetano dei morti (Cartea tibetană a morților), ediție sub îngrijirea lui G. Tucci, UTET, Torino, 1972.

Il libro dei morti maya (Cartea maya a morților) ediție apărută sub îngrijirea lui P. Arnold, Edizioni Mediterranee, Roma, 1976.

J.J. Bachofen, *Il simbolismo funerario degli antichi* (Simbolistica funerară a anticilor), Guida, Napoli, 1989.

M. Del Bianco, *Dialeghesti e Hagali Aett. L'idea della morte e il suo superamento nelle tradizioni greca e norrena* (Ideea de moarte și de depășire a acesteia în tradițiile greacă, norvegiană și islandeză) în *I Quaderni di Avallon* (Caietele din Avallon), nr. 17, Rimini, 1988.

P. Guidieri, *Il cammino dei morti* (Calea morților), Adelphi, Milano, 1988.

C. Pascal, *L'oltretomba dei pagani* (Lumea de dincolo a păgânilor), ECIG, Genova, 1985.

A. Piras, *Morte e vita futura nell'Iran mazdeo* (Moartea și viața viitoare în Iranul mazdeist) în *I Quaderni di Avallon* (Caietele din Avallon) nr. 17, Rimini, 1988.

J. Prieur, *La morte nell'antichità romana* (Moartea în antichitatea romană), ECIG, Genova, 1991.

9. Viaţa şi moartea civilizaţiilor

Acolo unde Tradiţia şi-a păstrat toată vigoarea sa, acolo dinastia sau succesiunea la tron a regilor divini a reprezentat o rază de lumină, o călăuză permanentă în timp şi o prezenţă victorioasă a lumii de deasupra în lumea obişnuită, componenta „olimpiană" în măsură să transfigureze elementul demonic al *demosului* şi să confere un sens elevat noţiunii de Stat, naţiune, familie. Iar legătura ierarhică stabilită printr-o acţiune conştientă şi energică până şi cu păturile cele mai de jos a determinat o apropiere şi o implicare.

Fapt e că până şi o simplă lege venită de sus şi având prin aceasta autoritate reprezenta pentru cei ce nu aveau harul focului lăuntric supranatural un punct de referinţă şi un suport moral mai presus decât simpla individualitate umană. Iar adeziunea liber consimţită şi efectivă – chiar dacă nu era manifestă – a unei vieţi întregi la normele tradiţionale, înţelegerea deplină a acestora făcea ca viaţa să capete, în mod obiectiv, un sens superior; şi aceste norme tradiţionale bazate pe obedienţă şi credinţă, pe o acţiune conformă cu principiile şi limitele îngăduite dobândeau o putere invizibilă care le făcea să urmeze linia aceea supranaturală care pentru cei puţin aflaţi pe culmi însemna calea adevărului, a luminii şi a împlinirilor. În acest fel se constituia un organism viabil şi solid orientat în mod statornic spre acea lume de sus, un organism plin de haruri divine în toate domeniile, al gândirii, al simţirii, al modului de a acţiona şi de a lupta. Într-un asemenea climat vieţuia lumea Tradiţiei. „Întreaga viaţă exterioară era un ritual, o apropiere între oameni – mai mult sau mai puţin eficace, în funcţie de indivizi şi de grupuri – o apropiere de un adevăr la care nu poate aspira o viaţă trăită în afara propriului eu decât dacă este trăită cu sfinţenie. Aceste popoare duceau aceeaşi viaţă pe care o duseseră vreme de veacuri; şi-şi durau din această lume o scară pe care să se urce până la mântuirea omenirii. Aceste popoare gândeau cu sfinţenie, acţionau cu sfinţenie, iubeau cu sfinţenie, urau cu sfinţenie şi ucideau cu sfinţenie şi îşi plăsmuiseră un templu nemaipomenit într-o pădure de temple prin care vâjâiau şuvoaie de apă şi acest templu era albia puhoiului de ape, era adevărul dintotdeauna, era gânguritul sfânt în inima lumii"[1].

În aceste condiţii, a fi ieşit din Tradiţie însemna să fi ieşit din cadrul vieţii adevărate; iar dacă se părăseau riturile, se răstălmăceau sau se violau legile, se amestecau castele, toate acestea însemnau renunţarea la ordinea universului, întoarcerea la haos şi pătrunderea sub stăpânirea stihiilor şi a „totemurilor", apucarea pe „calea infernului" – ţărâmul acela în care domneşte moartea şi în care toate sunt la voia întâmplării.

Aceste lucruri erau valabile atât pentru indivizi cât şi pentru popoare.

Considerând lucrurile din punct de vedere istoric observăm că şi civilizaţiile cunosc la fel ca şi omul – după o perioadă de început şi de dezvoltare, o perioadă de declin şi apoi sfârşitul. Unii cercetători au încercat să descopere legea care guvernează un asemenea destin, cauza decăderii civilizaţiilor. Această cauză nu va putea fi pusă niciodată pe seama unor simpli factori istorici şi naturali.

Printre cei ce s-au ocupat de aceste lucruri, De Gobineau este cel care a ştiut, poate, să observe cel mai bine lipsa de consistenţă a argumentelor, empirice, aduse întru

explicarea cauzelor decăderii marilor civilizații. Astfel, el a remarcat faptul că o civilizație nu se prăbușește numai din simplul motiv că și-a pierdut puterea politică. „O civilizație se poate menține uneori chiar dacă se află sub stăpânire străină, în ciuda evenimentelor celor mai neplăcute, iar alteori aceasta poate dispărea chiar în condițiile unor evenimente mai puțin grave". Nici măcar guvernele – empiric vorbind, adică din punct de vedere administrativ-organizatoric – nu pot influența în vreun fel existența civilizațiilor; aceste civilizații – mai observă De Gobineau – pot să reziste, la fel ca toate organismele, mult și bine în ciuda unor disfuncții dezorganizatoare și India și Europa feudală încă și mai mult dovedesc cu prisosință lipsa vreunei organizări, un pluralism evident, lipsa unei economii sau a unei legislații unitare, condiții care favorizează nașterea tot mai multor antagonisme dar dovedesc, totuși, o unitate spirituală, existența unor tradiții unice. Și nu poate fi considerată drept cauză a prăbușirii civilizațiilor nici așa-zisa decădere a moravurilor, în sens profan și moralisto-burghez. Decăderea moravurilor poate fi, cel mult, un efect, un simptom, dar niciodată cauza reală. Și întotdeauna vom recunoaște faptul că – așa cum a observat și Nietzsche – oriunde se pune problema unei „morale" acolo avem de a face, deja, cu o decadență[2]; iar așa-zisul mos – motivul moralei ce apărea în scrierile lui G.B. Vico, motivul „epocilor eroice" n-a avut niciodată vreo legătură cu îngrădirile moraliste. În legătură cu aceasta, tradiția din Extremul Orient a scos în evidență ideea potrivit căreia morala și legea în general (în sens conformist și social) își face remarcată prezența acolo unde nu mai există „virtutea" și „Calea"; „dat fiind că o dată ce s-a rătăcit Calea rămâne virtutea; iar o dată ce s-a pierdut virtutea rămâne etica; iar o dată ce s-a pierdut și etica rămâne dreptul; și o dată ce s-a pierdut și dreptul rămâne cutuma, obiceiul. Iar cutuma, obiceiul, este doar aspectul exterior al eticii și marchează începutul decadenței"[3]. În ceea ce privește legile tradiționale, acestea – prin caracterul lor sacru și țelul lor transcendent – dat fiind că aveau o valoare nonumană nu puteau acționa în nici un fel pe plan moral la modul obișnuit vorbind. Și nici contradicția de neîmpăcat dintre popoare, starea de război, nu reprezintă prin ele însele o cauză a prăbușirii unei civilizații; dar ideea pericolului, ca și aceea a cuceririi poate, în schimb, să-i dea și mai multă putere unei structuri unitare, unei unități de spirit în manifestările externe pe câtă vreme pacea și bunăstarea pot să contribuie la atenuarea încordării, fapt care ușurează acțiunea cauzelor mai adânci ale unei posibile prăbușiri[4].

Iar ideea – care se vehiculează uneori – privind lipsa unor asemenea elemente explicative este pusă pe seama neamului, poporului. La baza existenței și a vigorii unei civilizații ar sta, chipurile, unitatea și puritatea sângelui; după cum cauza decadenței acestei civilizații ar fi impuritatea sângelui. Dar acest lucru este o iluzie care, pe deasupra, înjosește pe plan naturalist și biologic ideea de civilizație dat fiind că pe acest plan se concepe – mai mult sau mai puțin, în zilele noastre – rasa, neamul. Iar rasa, neamul, sângele, puritatea ereditară a sângelui nu reprezintă decât o simplă „materie". O civilizație în adevăratul ei sens, adică tradițional, se naște numai atunci când asupra acesteia acționează o forță de ordin superior, una supranaturală și nu naturală: adică acea forță căreia îi corespunde o funcție „pontificală", componenta ritului, principiul spiritualității ca bază a diferenței ierarhice. La originea unei civilizații adevărate se află o ființă „divină" (orice mare civilizație a avut un mit al ei, mitul întemeietorilor de stirpe divină)[5]; drept care nici un factor uman sau natural nu poate fi făcut răspunzător de soarta acestei civilizații. *După cum unei ființe divine i se datorează – dar în sens opus, degenerescent – decăderea civilizațiilor.* Atunci când un neam, un popor, a pierdut legătura cu ceea ce reprezintă un element de stabilitate – lumea „existenței" – așadar atunci când acel neam

şi-a pierdut elementul cel mai delicat şi în acelaşi timp şi cel mai intim, adică însăşi latura interioară cea mai importantă, esenţa spiritului, faţă de care esenţa trupului şi a spiritului reprezintă doar nişte manifestări, nişte mijloace de expresie[6]; ei bine, atunci organismele colective pe care le-a format această esenţă – oricât de mari şi de puternice ar fi ele – coboară în mod inevitabil în lumea întâmplării şi ajung la cheremul elementului irațional, schimbător, „istoric" care le condiţionează de jos şi din afară.

Sângele, puritatea etnică sunt elemente care-şi au şi în civilizaţiile tradiţionale propria valoare; dar o valoare care nu este în măsură să permită, în cazul oamenilor, folosirea unor criterii potrivit cărora noţiunea de „sânge pur" hotărăşte în mod peremptoriu calităţile – aşa ca în cazul unui câine sau unui cal – aşa cum au procedat la o adică unele ideologii rasiste moderne. Factorul „sânge" sau cel de „rasă" au importanţa lor dat fiind că tradiţiile dăinuie şi acţionează ca nişte energii tipice dătătoare de viaţă graţie acestor puteri dintre cele mai însemnate ale vieţii şi nu în mod „psihologic" – în creierul, în gândirea individului. Sângele înregistrează efectele acestei acţiuni şi oferă, prin intermediul eredităţii, o materie deja prelucrată, separată de impurităţi care să permită de-a lungul generaţiilor nişte realizări asemănătoare celor originare obţinute în mod natural şi aproape spontan. Şi aşa cum se va vedea, pe această bază – şi numai pe aceasta – lumea tradiţională a consfinţit principiul eredităţii castelor şi legea endogamiei. Dar vorbind despre tradiţie, chiar acolo unde regimul castelor s-a dovedit a fi mai riguros – chiar în societatea indo-ariană – simplul fapt al naşterii, deşi unul necesar nu era şi unul suficient; era necesar ca însuşirea conferită în mod virtual prin naştere să fi fost actualizată de iniţiere şi, aşa cum s-a mai arătat, în *Mânavadharmashâstra* se spune că până ce nu va fi trecut prin iniţiere sau „a doua naştere", acel *arya* nu avea să-i fie superior lui *shudra*; iar cele trei moduri de diferenţiere prin focul divin reprezentau sufletul celor trei *pishtra* iranici care se aflau în fruntea ierarhiei şi care nu puteau să ajungă acolo decât prin iniţiere şi aşa mai departe. Astfel că şi în asemenea cazuri nu trebuie să pierdem din vedere duplicitatea factorilor, nu trebuie să confundăm niciodată elementul creator cu elementul creat, condiţia cu elementul condiţionat. Iar atât castele superioare şi aristocraţiile tradiţionale cât şi – mai în general – civilizaţiile şi rasele superioare (care au faţă de altele aceeaşi poziţie pe care o au castele superioare faţă de castele plebee, acei „fii ai Pământului") nu fac dovada condiţiei lor cu sângele, ci *prin* sânge, cu ceva care se situează chiar mai presus decât sângele şi care are un caracter metabiologic[7].

Şi atunci când acest „ceva" are cu adevărat putere când acest „ceva" constituie esenţa, sâmburele viguros al unei societăţi tradiţionale, atunci o civilizaţie poate să dăinuie şi să se reafirme chiar şi în condiţiile unor amestecuri şi încrucişări etnice care nu au neapărat un caracter destructiv, reacţionând chiar asupra elementelor eterogene formându-le făcându-le puţin câte puţin să semene cu propriul tip. Exemple de acest gen nu lipsesc nici în timpurile istorice: China, Grecia, Roma, Islamul. Numai atunci când o civilizaţie şi-a pierdut rădăcina dătătoare de viaţă, cea „de sus", şi „esenţa spiritului", numai atunci – şi când se mai înregistrează şi fenomenul secularizării şi cel al umanizării – începe declinul acestei civilizaţii[8]. Într-o asemenea situaţie, singurele forţe pe care se mai poate conta sunt acelea ale unui sânge care mai poartă în sine – în mod atavic, prin rasă şi instinct – ecoul şi amprenta elementului superior ce a pierit; şi numai dacă considerăm lucrurile sub acest aspect, teoria „rasistă" a apărării purităţii sângelui poate avea o raţiune de a exista – dacă nu să împiedice, măcar să întârzie procesul inevitabil de degenerare. Dar acest proces nu poate fi preîntâmpinat decât printr-o deşteptare, o trezire interioară.

Nişte consideraţii asemănătoare pot fi dezvoltate şi în ceea ce priveşte valoarea şi vigoarea formelor, a principiilor şi a legilor tradiţionale. Într-o ordine socială tradiţională este necesar să existe cineva pe care să se bazeze principiul ierarhiei, rânduielile, legislaţiile şi instituţiile *etosului* şi ritului, cineva care să fie în măsură să acţioneze efectiv, să nu fie un simulacru, ci să constituie o realizare spirituală obiectivă; aşadar este necesar să existe un individ potrivit sau o *élite* care să aibă demnitatea „pontificală" a suveranilor şi a mediatorilor cu forţele „de sus". Şi în asemenea condiţii şi indivizii care au doar calitatea de a asculta, de a se supune legii dată fiind autoritatea şi tradiţia ei exterioară, atunci şi aceia vor înţelege de ce trebuie să asculte, să se supună şi obedienţa acestora nu va fi, aşa cum s-a spus, una sterilă, ci una care să le permită o contribuţie efectivă la forţă şi la lumină. La fel ca atunci când prezenţa unui flux magnetic într-un circuit principal face să se producă, prin inducţie, nişte fluxuri şi în alte circuite dacă sunt dispuse în mod sintonic; şi la fel se întâmplă şi în cazul celor care dacă urmează cu sufletul curat şi cu credinţă o formă sau un rit, prin fiinţa lor trece ceva imperceptibil, ceva măreţ şi statornic caracteristic celor ce se află în fruntea ierarhiei. Şi atunci înseamnă că tradiţia este trainică, trupul formează un singur tot în care părţile componente sunt unite printr-o legătură mai puternică decât contingenţele exterioare.

Dar atunci când în centru nu se mai află decât o funcţie care nu face altceva decât să supravieţuiască ei înşişi, atunci când atribuţiile reprezentanţilor autorităţii spirituale şi regale nu mai sunt decât cu numele, atunci nu mai există nici un fel de frunte a ierarhiei şi se pierde şi orice suport moral[9]. În acest sens este cât se poate de expresivă legenda potrivit căreia popoarele Gog şi Magog – care, aşa cum s-a mai spus (în cap. 4) reprezentau forţele haotice şi demonice ţinute în frâu de structurile tradiţionale – îşi fac simţită prezenţa acolo unde consideră ele că nu mai există nimeni care să sune din trâmbiţe pe zidul prin care un împărat le barase drumul şi că *sunetul acela este produs doar de vânt*. Riturile, instituţiile, legile şi obiceiurile pot să mai reziste un anumit timp, dar semnificaţia lor se va pierde şi la fel şi virtutea lor. Vor reprezenta nişte lucruri care s-au părăsit prin ele însele; o dată părăsite prin ele însele, secularizate, acestea se vor fărâmiţa precum lutul uscat, în ciuda eforturilor care se vor face din afară – deci a violenţei – pentru a le menţine în viaţă pe ele şi caracterul lor unitar care se va fi pierdut. Dar atât timp cât mai rămâne fie chiar şi o umbră din toate acestea, atât timp cât în sânge mai există un ecou al acţiunii elementului superior, structura se menţine, trupul pare a mai avea şi un suflet, cadavrul – ca să folosim o imagine folosită la rându-i de Gobineau – merge înainte şi este chiar în stare să doboare tot ce-i stă în cale. Iar atunci când şi „umbra" forţei celei „de sus" şi a esenţei spiritului va pieri de-a lungul generaţiilor, atunci nu va mai rămâne nimic: şuvoiul de ape nu va mai avea albie şi se va împrăştia în toate părţile. Se va instaura peste tot domnia individualismului, a haosului, anarhiei, a *hybris*-ului uman, a degenerării. Zăgazul va fi dărâmat. Dacă va mai rămâne fie şi o umbră a măreţiei antice, va fi de ajuns o zdruncinătură neînsemnată care să facă să se prăbuşească un Stat sau un Imperiu. Locul acestora ar putea fi luat de un Leviathan modern şi atotputernic, de un sistem colectiv mecanizat şi „totalitar".

Aceasta şi numai aceasta este „evoluţia" pe care o vom putea constata dacă ar fi să o luăm din cele mai vechi timpuri, din preistorie şi până astăzi. După cum vom mai vedea că pornind de la îndepărtatul mit al regalităţii divine şi coborând din castă în castă se va ajunge până la formele fără chip ale civilizaţiei actuale în care se redeşteaptă cât se poate de repede şi în mod înfricoşător, în structuri mecanizate, caracterul demonic al celui mai pur *demos* şi al gloatelor.

BIBLIOGRAFIE

A.K. Coomaraswamy, *Sapienza orientale e cultura occidentale* (Înțelepciunea orientală și cultura occidentală), Rusconi, Milano, 1988.

A. De Toqueville și A. de Gobineau, *Del razzismo. Carteggio 1843-1859* (Despre rasism. Corespondență 1843-1859), Donzelli, Roma, 1995.

G. Georgel, *Le quattro età dell'umanità* (Cele patru vârste ale omenirii), Il Cerchio, Rimini, 1982.

G. Guénon, *La crisi del mondo moderno* (Criza lumii moderne), Edizioni Mediterranee, Roma, 1994.

J. Huizinga, *L'autunno del Medio Evo* (Apusul Evului Mediu), BUR, Milano, 1995.

O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente* (Declinul Occidentului), Longanesi, Milano, 1991.

O. Spengler, *Albori della storia mondiale* (Începuturile istoriei universale), Edizioni di Ar, Padova, 1996.

A. Toynbee, *Il racconto dell'uomo* (Povestea omului), Garzanti, Milano, 1977.

După ce am definit esența vârfului și al centrului unei civilizații tradiționale va trebui să spunem câteva cuvine și despre unele aspecte ale fenomenologiei acestei civilizații care se referă la niște situații existențiale condiționate deja. Fapt care ne va permite să arătăm și momentul care a constituit punctul de plecare al declinului lumii Tradiției.

O formă deja condiționată a ideii de regalitate este aceea în care ideea respectivă nu se mai întruchipează în niște ființe superioare *prin natura lor* condiției umane, ci în niște ființe care trebuie să-și *dezvolte* în ele această calitate. În termenii tradiției elene, o asemenea deosebire i-ar putea corespunde, în mod analogic, celei care se face între „zeu" (ideal olimpian) și „erou"; în termenii tradiției romane, această diferențiere există în mod formal între *deus* și *divus* – care *divus* îl desemnează pe omul devenit zeu, iar *deus* pe cel care a fost zeu dintotdeauna[1]. Potrivit tradiției din Egipt, stirpei regale a θεοί îi urma cea a ἡμίθεοι (echivalentă cu cea a „eroilor"), mai înainte de domnia acelei νέκυες, expresie care s-ar putea referi la niște conducători de tip prin excelență uman. În acest context este scoasă în relief o situație în care există o oarecare distanță între individ și funcție; drept care pentru ca individul să se poată încarna în funcție este necesară o acțiune bine precizată care să-i confere individului o nouă calitate. Această acțiune se poate prezenta fie sub forma unei *inițieri* fie sub aceea a unei *învestituri (consacrări)*. În primul caz, această acțiune are un caracter relativ autonom și direct; iar în cel de al doilea, această acțiune este mediată, vine într-un anumit fel din afară fiind pusă în corelație cu o castă sacerdotală ce se deosebește de cea regală.

În ceea ce privește *inițierea regală* ar putea fi de ajuns ceea ce s-a spus în legătură cu acțiunile rituale, cele de jertfă și cele triumfale, care le repetă pe cele atribuite unui zeu și unui erou cu scopul de a se transpune în viață, a se evoca sau reînnoi influențele supranaturale corespunzătoare. Acestea s-au întâmplat, în mod deosebit, în Egiptul antic; așa cum s-a putut vedea, în cadrul ceremoniei de încoronare regele repeta ritualul „sacrificiului" prin care Osiris devenea o divinitate transcendentă și un asemenea ritual era folosit nu numai pentru reînnoirea calității unei naturi care era, oricum, divină prin naștere, ci și ca o operație de inițiere menită să-i insufle celui ce avea să devină rege dimensiunea transcendenței și să-i asigure „harul vieții". În ceea ce privește trăsăturile caracteristice ale ritualurilor de acest gen, ne vom limita doar la acela care în misterele eleusine îi corespundea celui prin care era conferit titlul regal[2].

Viitorul „rege" era mai întâi supus unui regim de izolare. După care trebuia să treacă înot un fluviu – prin sânge și vârtejuri – adică să treacă cu propriile-i forțe prin „curentul generării" părăsindu-și pe celălalt mal vechiul său trup, sufletul, personalitatea. După care avea să traverseze din nou fluviul dar într-o barcă[3] și îmbrăcat în blănuri de animale. Aceste blănuri erau puse în corelație, după toate probabilitățile, cu puterile totemice – care reprezintă și forțele colectivității – invocate pentru protejarea eului exterior caduc. Este vorba, așadar, aici, despre o luare de contact și de o identificare. În ritualul bahic, o dată ce victimele erau sfâșiate, coribanții se îmbrăcau în pieile acestora, ceea ce însemna că acei coribanți se identificau cu zeul reprezentat de victime care zeu le-ar fi

transmis prin această acțiune puterea și natura lui; și în tradiția vechilor egipteni, cel inițiat trecea prin pielea victimei care îl reprezenta pe Set[4]. În acest fel întreaga simbolistică a noii faze a ritualului se referă, probabil, la obținerea acelui rezultat echivalent cu o trecere simbolică de către cineva care a dobândit anumite puteri puse în corelație cu partea subterano-vitală a organismului colectiv drept care i se cuvenea funcția de Conducător.

Viitorul „rege" ajungea în orice caz la un liman și trebuia mai apoi să ajungă în vârful unui *munte*. Muntele era învăluit în întuneric, dar zeii aveau să-l ajute pe individ să găsească drumul spre țintă după ce avea să facă mai multe ocoluri, „cercuri". Întâlnim în acest fel aici niște simboluri cunoscute deja: cel al „pământului stabil" sau cel al „insulei" sau al „muntelui" sau al „înălțimii". Și în afară de aceasta mai întâlnim ideea influențelor astrale („cercurile" pot foarte bine să corespundă celor șapte „roți ale destinului" ale lui Platon) pe care trebuie să le depășești ca să ajungi până la simbolica regiune a stelelor *fixe*, care exprimă stările lumii pure a existenței. Acest lucru echivalează – potrivit unei străvechi diferențieri – cu trecerea de la Micile la Marile Mistere, de la ritualul telurico-lunar la ritualul olimpian și solar. Cel ce trebuia să fie inițiat era primit de alți regi și de cei mai înalți demnitari; și pășea mai apoi într-un templu iluminat pentru a intra în legătură cu divinitatea. Și i se aminteau principalele îndatoriri pe care le avea un rege. După care primea veșmintele și însemnele demnității sale și se urca pe tron.

În Egipt, ritualul inițierii regale cuprindea trei momente echivalente fazelor despre care am vorbit: mai înainte de toate – purificarea; mai apoi ritualul insuflării fluidului supranatural reprezentat de coroană, *uraeus*, sau de dubla coroană (coroanei i se spunea adesea „marea magă", care-i „rânduia în dreapta și în stânga regelui pe zeii veșniciei și pe cei ai stabilității"); în sfârșit, urmau „ascensiunea", urcarea în templu, care reprezenta „lumea cealaltă" – *pa-duait* – și „îmbrățișarea" din partea zeului solar ca o consacrare definitivă care consfințea acea nouă naștere întru nemurire și acea identitate de natură prin care regele egiptean era considerat drept „fiul" acelui zeu[5].

Misterul din Eleusis era unul dintre cele mai complete ritualuri de inițiere „regală". Trebuie să nu uităm faptul că fiecărui simbol îi corespundea o experiență interioară bine determinată. Nu este cazul să ne ocupăm aici de mijloacele prin care se obțineau asemenea experiențe și nici de natura specifică a acestor experiențe[6]. Vom scoate în evidență doar faptul că în lumea Tradiției, inițierea în formele sale mai elevate a fost concepută ca o operațiune cât se poate de reală în măsură să schimbe condiția ontologică a individului, să-i insufle acestuia puterile lumii existenței sau cele ale așa-zisei supralumi. Titlul de *rex*, rege, βασιλεύς, la Eleusis voia să însemne că persoana respectivă avea acea însușire supranaturală care-l caracteriza în mod potențial pe un conducător. Faptul că în epoca Misterelor eleusine acest conducător nu avea o autoritate politică efectivă trebuia pus pe seama decăderii Eladei din cele mai vechi timpuri. Privind lucrurile sub acest aspect, străvechea demnitate regală a putut să se mențină pe un plan deosebit de cel al puterii reale, trecută în mare parte în niște mâini profane[7], fapt care nu i-a împiedicat pe niște suverani temporali să încerce din când în când să dobândească demnitatea regelui trecut prin ritualul inițierii, demnitate cu totul deosebită de a lor. Astfel, de exemplu, Adrian și Antoniu care erau deja împărați romani dobândiseră titlul de regi ai regilor numai după ce fuseseră inițiați în acel sens la Eleusis. Cât despre calitatea conferită de ritualul inițierii, aceasta era – după unele mărturii – diferită și independentă de orice merit omenesc astfel că toate virtuțile omenești luate laolaltă n-ar fi fost în stare s-o creeze în același chip, după cum nici un „păcat" omenesc nu putea s-o întineze[8]; drept care în viziunea catolică s-a transmis ca un ecou ideea potrivit căreia calitatea sacerdotală

conferită prin hirotonisire nu poate fi anulată de nici o vină morală a individului, ci această calitate dăinuie ca un *character indelebilis*. În afară de aceasta, însuşirii mai sus-amintite îi corespundea – aşa cum am văzut când am vorbit despre „gloria" mazdeistă şi despre „virtutea" din tradiţia din Extremul Orient – o putere obiectivă. În China antică se făcea deosebirea netă dintre cei care posedau prin însăşi natura lor „ştiinţa" şi „virtutea" – şi aceia, care erau în stare să „îndeplinească fără vreun ajutor din afară, cu calm şi stăpânire de sine, porunca Cerului" stăteau în frunte, erau „cei desăvârşiţi" sau „oamenii transcendenţi" – şi cei care dobândiseră „ştiinţa" şi „virtutea" prin faptul că se „biruiseră pe ei înşişi şi se întorseseră la rituri"[9]. Dar calificativul – *xienji* – care li se potrivea celor din urmă şi care echivala cu iniţierea, era considerat doar ca un mijloc pentru formarea obiectivă a acelui „om superior" – *junzi* – care, tocmai prin puterea misterioasă şi reală care-l caracteriza, putea să ocupe în mod legitim funcţia proprie celor din fruntea ierarhiei[10]. Caracterul deosebit al elementului care-l face pe rege ca atare apare cu şi mai mare pregnanţă atunci când în loc de iniţiere avem de a face cu consacrarea: aceasta din urmă este, bunăoară, învestitura specială care-i conferea celui ce fusese deja încoronat principe teuton titlul de *romanorum rex* şi prin aceasta autoritatea şi dreptul de conducător al Sfântului Imperiu Roman. Pe de altă parte, citim în Platon[11] cele ce urmează: „În Egipt nu este îngăduit ca un rege care nu are chemare sacerdotală să domnească, iar dacă se întâmplă ca un rege din altă stirpe să ia puterea prin violenţă, este necesar ca acesta să fie iniţiat mai apoi în această castă". În mod asemănător, Plutarh[12] relatează faptul că în Egipt învestitura cu demnitatea de rege a unei persoane din casta nesacerdotală, ci războinică implica trecerea acestei persoane în casta sacerdotală şi împărtăşirea din acea ştiinţă transcendentă „care de cele mai multe ori este ascunsă de nişte mituri şi nişte vorbării care exprimă adevărul în mod obscur prin nişte imagini şi aluzii nedesluşite". Acelaşi lucru se poate spune şi în cazul parşilor şi anume că datorită faptului că Marii Regi iranici deţineau în acelaşi timp şi demnitatea de „magi", deci ocupau amândouă funcţiile, Iranul din cea mai bună perioadă a tradiţiei nu a cunoscut conflicte sau antagonisme între regalitate şi sacerdoţiu[13]. În acelaşi timp se cuvine să remarcăm faptul că dacă în mod tradiţional puteau fi regi numai cei ce fuseseră iniţiaţi ca atare, printr-o inversiune a situaţiilor adeseori iniţierea şi demnitatea sacerdotală au fost considerate drept un privilegiu al regilor şi al claselor aristocratice. Aşa de exemplu, potrivit *Odei către Demeter, de Homer* (versurile 270 şi urm.), zeiţa Demeter le-ar fi limitat celor patru principi din Eleusis şi descendenţei lor „celebrarea cultului şi participarea la orgiile sacre" în virtutea cărora „nu aveau să aibă după moarte aceeaşi soartă ca a celorlalţi". Iar Roma a avut mult de luptat împotriva prevaricaţiunii plebee prin care sacerdoţii colegiilor mai mari şi mai ales consulii – care la origine aveau şi ei un caracter sacru – trebuiau să fie aleşi numai dintre familiile patriciene. Aici s-a confirmat faptul că o autoritate unitară bazată pe esenţa sângelui şi pe cea a spiritului s-a dovedit mai puternică decât cea bazată pe instincte.

Să trecem acum la cazul regilor înălţaţi la funcţia lor superindividuală nu prin intermediul ceremoniei iniţiatice, ci printr-o învestitură sau consacrare mijlocită de casta sacerdotală. Aici este vorba despre o formă caracteristică unor vremuri mai noi. Teocraţiile din vremurile de început nu-şi trăgeau originea din autoritatea vreunei Biserici sau caste sacerdotale. Suveranii nordici aveau această demnitate prin originea lor divină nemijlocită şi ei erau – la fel ca regii din perioada dorico-aheeană –singurii care săvârşeau ritualurile prin care se aduceau jertfe. În China – aşa cum s-a văzut – regele era împuternicit direct de către „Cer". Iar în Japonia, ritualul încoronării se săvârşea până mai în zilele noastre pe baza unei experienţe spirituale individuale acumulate de Împărat

din tradiţiile regale, fără participarea reprezentanţilor clerului. Şi nici în Grecia şi nici la Roma colegiile sacerdotale nu-i „făceau" pe regi prin ritualurile lor, ci se limitau la a-şi exercita arta lor de divinaţie pentru a afla dacă cel ce era desemnat pentru demnitatea respectivă „era agreat de zei"; era vorba aşadar despre o recunoaştere şi nu despre o învestitură, adică aşa ca în străvechea tradiţie scoţiană a „pietrei destinului". În sens opus, în romanitatea de la începuturi, sacerdoţiul a apărut ca un fel de emanaţie a regalităţii primitive, drept care regele era acela care stabilea legile cultului. După Romulus, care fusese şi el iniţiat în arta augurilor[14], Numa Pompilius a încredinţat funcţiile sacerdotale colegiului Flaminilor creat de el[15], iar în timpul Imperiului colegiile sacerdotale au fost din nou supuse autorităţii imperiale, aşa cum clerul a fost supus autorităţii împăratului bizantin. În Egipt, până pe la sfârşitul celei de a XXI-a dinastii, regele îi încredinţa doar întâmplător unui sacerdot – numit „sacerdotul regelui", *nutir hon*, – sarcina de a săvârşi ritualurile, iar autoritatea sacerdotală reprezenta întotdeauna o reflectare a celei regale[16]. Acelui *nutir hon* paleoegiptean îi corespunde, în mai multe privinţe, funcţia pe care a avut-o deseori în India acel *purohita*, membru al castei *brahmana* care întreţinea focul şi care se afla în subordonarea regelui. Popoarele germanice de dinaintea epocii franco-carolingiene nu au cunoscut ritualul încoronării – putem aminti aici faptul că însuşi Carol cel Mare s-a încoronat de unul singur şi la fel au făcut şi Ludovic şi Ludovic cel Pios, iar ultimul l-a încoronat pe fiul său fără vreo intervenţie din partea Papei – şi acelaşi lucru se poate spune şi despre formele mai puţin originare ale oricărei civilizaţii tradiţionale inclusiv cele ale ciclului Americii precolumbiene şi mai cu seamă, aici, cele din cazul dinastiei peruviene a „stăpânilor solari" sau Inca.

Dacă, din contra, avem de a face cu o castă sacerdotală sau o Biserică ce se prezintă drept o deţinătoare exclusivă a acelei forţe sacre – forţă sacră cu care numai regele mai poate fi investit în funcţia sa – atunci ne aflăm la începutul unei curbe descendente. Ne confruntăm aici cu o spiritualitate care prin ea însăşi nu este, încă, regală, şi cu o regalitate care nu este prin ea însăşi, încă, spirituală existând şi una şi cealaltă ca nişte realităţi distincte sau, dacă vreţi, ne confruntăm pe de o parte cu o spiritualitate „feminină", iar pe de altă parte cu o *virilitate* materială; pe de o parte – cu un „element sacru" lunar, iar pe de altă parte – cu un „element solar" material. Sinteza, element corespunzător atributului regal primordial al „gloriei", focul ceresc al „învingătorilor" a dispărut. Planul centralismului absolut s-a pierdut şi el. Şi se va vedea cum această sciziune va marca începutul declinului civilizaţiilor de-a lungul unui drum ce va avea drept capăt lumea-cea-de-pe-urmă.

O dată ce s-a produs ruptura, casta sacerdotală apare drept aceea căreia îi revine sarcina de a atrage şi de a transmite nişte influenţe spirituale pe care nu va şti să le dirijeze de la centru, ca un dispecer, în ordinea temporală. Dar acest centru, acest dispecer, există, este prezent în mod virtual în calitatea de războinic sau cea de aristocrat ale regelui desemnat, căruia ritualul încoronării îi transmite influenţele de care am amintit („Sfântul Duh", în tradiţia catolică) pentru ca el să şi le însuşească şi să le pună în practică în mod eficace. Astfel că într-o perioadă mai nouă numai prin această mediaţie sacerdotală şi acea *virtus deificans* a unui rit se reface sinteza elementului regal cu cel sacru în măsură să constituie culmea ierarhică a unei ordini tradiţionale. Şi numai pe această cale regele se întoarce la condiţia sa superioară omului de rând.

Astfel, în ritualul catolic veşmântul pe care regele trebuia să-l îmbrace înaintea ceremoniei de învestitură era numai unul „militar" şi abia după aceea el îmbrăca un „veşmânt regal" şi se ducea să se aşeze într-un „loc mai ridicat" ce-i era pregătit în biserică. Până aproape de timpurile moderne s-a păstrat semnificaţia riguros simbolică ale

diferitelor părți ale ceremoniei – și importantă era folosirea frecventă a expresiei „religie regală", prin care se evoca adesea figura enigmatică a lui *Melchisedek*: încă din epoca merovingiană regelui i se adresa cu formula: *„Melchisedek noster, merito rex atque sacerdos"* [„Il nostro Melchisedek, meritatamente re e sacerdote" (Melchisedek al nostru, rege și sacerdot pe merit)].[17] În persoana regelui, care cu ocazia ritualului părăsea veșmântul îmbrăcat mai înainte, se vedea cel ce „părăsește condiția laică pentru a o îmbrățișa pe cea a *religiei regale*[18]. Astfel că în anul 769 papa Stefan III scria că cei din dinastia Carolingienilor reprezintă o stirpe sacră și un sacerdoțiu regal: *vos gens sancta estis atque regale estis sacerdotium* [„voi siete una razza sacra e siete un sacerdozio regale" (voi sunteți o stirpe sacră și sunteți un sacerdoțiu regal)].[19] Încoronarea regilor – ritual care în acele vremuri se deosebea de cel al hirotonisirii episcopilor doar prin unele amănunte de formă și care-i permitea regelui să devină în fața oamenilor și a lui Dumnezeu la fel de sfânt ca un sacerdot – se făcea prin miruire. Aceasta, în realitate, în tradiția ebraică preluată de catolicism era ritualul obișnuit săvârșit pentru trecerea unei ființe din lumea laică în cea sacră[20]; potrivit ideii ghibeline, cel ce era uns cu mir devenea *deus-homo, in spiritu et virtute christus domini, in una eminentia divinificationis – summus et instructor sanctae ecclesiae* [„Dio-uomo, Cristo del Signore in spirito e virtù in un solo alto grado di divinificazione – sommo ordinatore della Santa Chiesa" (Dumnezeu-om, Unsul lui Dumnezeu în spirit și în har într-una, singura cale întru îndumnezeire – cel mai mare orânduitor al Sfintei Biserici)].[21] Astfel că se putea spune: „Regele trebuie să se deosebească de masa laicilor; pentru că din moment ce este unsul lui Dumnezeu este părtaș la demnitatea sacerdotală"[22] sau cum spunea Anonimul din York: „Regele, Unsul lui Dumnezeu, nu poate fi considerat laic"[23]. Și ideea, prinsă din zbor, potrivit căreia ritualul încoronării regelui avea puterea de a absolvi de orice păcat, până și de cel al vărsării de sânge[24] a avut ecou până și în doctrina inițiatică de care am vorbit mai sus privind transcendența calității supranaturale față de orice virtute sau orice păcat omenești.

În acest capitol am vorbit despre inițiere în corelație cu funcția pozitivă a unei suveranități reale. Dar am mai vorbit și despre cazurile în care demnitatea inițiatică s-a separat de acea funcție sau mai bine zis funcția respectivă s-a separat de demnitatea inițiatică, devenind una laică și dobândind un caracter militar sau politic. Și totuși inițierea trebuie să fie considerată drept o categorie de sine stătătoare a lumii Tradiției, fără ca aceasta să trebuiască să fie pusă în corelație cu exercitarea vreunei funcții reale într-o societate. Această categorie (ca o inițiere elevată ce se află, deosebită de cea legată, eventual, de regimul castelor și al breslelor și al profesiunilor tradiționale) a definit în sine și pentru sine acțiunea care a determinat o transformare ontologică a individului dând naștere la niște legături adesea invizibile și subterane, custozi ai unei influențe spirituale identice și ai unei „doctrine interne" superioară formelor exoterice și religioase ale unei tradiții istorice[25]. Trebuie să admitem aici niște cazuri în care genul de inițiat sau de adept a avut acest caracter separat și de o civilizație obișnuită și mai precis nu numai în perioada următoare de degenerescență și de destrămare a unităților tradiționale. Dar acest caracter s-a dovedit a fi necesar și general mai ales în ultimul timp și mai ales în aria europeană, fie din cauza proceselor involutive care au dus la organizarea lumii moderne fie din cauza întronării creștinismului (de aici și caracterul numai inițiatic, de exemplu, al acelui *rex* ermetic, al acelui Imperator „roz-crucian" etc.)*

* De la *Rose-Croix* – Crucea Roză – numele unei secte de „iluminați" de origine germană din sec. XVII (N.T.).

BIBLIOGRAFIE

AA.VV., *I riti d'iniziazione* (Ritualurile de iniţiere), Jaca Book, Milano, 1989.

M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni* (Tratat de istorie a religiilor), Bollati Boringhieri, Torino, 1976.

M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose* (Istoria credinţelor şi a ideilor religioase), Sansoni, Firenze, 1980, 3 vol.

M. Eliade, *Immagini e simboli* (Imagini şi simboluri), Jaca Book, Milano, 1981.

M. Eliade, *Miti, sogni e misteri* (Mituri, vise şi mistere), Rusconi, Milano, 1986.

R. Guénon, *Considerazioni sull'iniziazione* (Consideraţii cu privire la iniţiere), Luni, Milano, 1996.

C. Malamoud, *Cuocere il mondo* (Cum să chinuieşti lumea), Adelphi, Milano, 1994.

F. Maraini, *L'àgape celeste* (Agapa cerească), Scheiwiller, Milano, 1995.

Naropa, *Iniziazione* (Iniţierea), Adelphi, Milano, 1994.

C. Porfirogenito, *Il libro delle cerimonie* (Cartea ceremoniilor), Sellerio, Palermo, 1993.

J.M. Rivière, *Kalachakra*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1988.

Vidyaranya, *La liberazione in vita* (Eliberarea în viaţă), Adelphi, Milano, 1995.

A.R. Zara, *Labirinti iniziatici* (Labirinturi iniţiatice), Campanotto, Udine, 1998.

11. Despre relaţiile ierarhice dintre regalitate şi cler

Dacă în persoana regelui încoronat ca atare se reconstituie într-o anumită măsură sinteza originară a celor două puteri, natura raporturilor ierarhice care trebuie să existe în orice orânduire obişnuită între regalitate şi casta sacerdotală (sau Biserică) drept simplă mediatoare cu influenţele supranaturale, această natură ni se pare a fi destul de deslușită; cu alte cuvinte, *regalitatea îi este superioară castei sacerdotale*, aşa cum, vorbind în simboluri, soarele îi este superior lunii şi bărbatul îi este superior femeii. Sub un anumit aspect este aceeaşi superioritate recunoscută în mod tradiţional regalităţii sacerdotale a lui Melchisedek – cel ce aducea ofrande Celui-Prea-Înalt, Dumnezeul Izbândei („Cel-Prea-Înalt i-a dat pe vrăjmaşii tăi pe mâinile tale" – *Geneza*, XVI, 20) – faţă de sacerdoţiul lui Avraam. Şi – aşa cum s-a mai spus – apărătorii medievali ai ideii ghibeline nu prea scăpau ocazia de a se referi la simbolul reprezentat de Melchisedek pentru a revendica în dauna Bisericii dreptul şi demnitatea supranaturală a regalităţii[1].

Dar dacă tot vorbim despre civilizaţiile tradiţionale trebuie să ne referim din nou la textele ariene şi mai exact indo-ariene pentru a arăta faptul că şi într-o civilizaţie al cărui caracter părea a fi unul predominant „sacerdotal" s-a păstrat în mare măsură noţiunea unui echilibru între cele două demnităţi. Este vorba aici despre textele citate deja în care se spune că stirpea divinităţilor războinice se trăgea din Brahma şi devenise o întruchipare superioară acestuia. După cum mai citim în aceste texte că: „De aceea nu există nimic mai presus de măreţia războinică – *kshatram* – iar sacerdoţii – *brahman* – îl venerează pe războinic atunci când se săvârşeşte ritualul încoronării regilor".

În acelaşi text casta sacerdotală, asimilată lui *Brahman* – înţeles aici în mod impersonal, într-un sens asemănător celui prin care în creştinism se înţelege Sfântul Duh – a cărui întruchipare ar fi, figurează în raport cu casta războinică sau regală drept *mamă* sau matcă dătătoare de viaţă – *yoni* –[2].

Fapt care este cât se poate de semnificativ. Tipul regal ne este prezentat aici potrivit valorii sale de principiu masculin care depăşeşte, stăpâneşte şi conduce „în mod triumfal" puterea spirituală concepută ca fiind imaginea unei mame, a unei femei. Se face referire aici la tradiţiile străvechi potrivit cărora demnitatea regală se dobândea prin căsătoria cu o femeie divină care apare adesea drept mamă (trecerea la simbolul incestului, de unde şi – într-un context mai general – titlul amintit deja de „taur al mamei sale" luat de regele Egiptului). Şi iată-ne ajunşi în acelaşi punct din care am plecat. Dar dacă se recunoaşte necesitatea ritualului de învestitură, acest lucru nu înseamnă şi faptul că trebuie să se recunoască subordonarea regelui faţă de casta sacerdotală. Se înţelege că o dată ce nu mai există stirpea celor ce depăşesc prin natura lor condiţia de simpli muritori, mai înainte de ceremonia de încoronare – şi dat fiind că şi pe altă cale persoana respectivă s-a situat pe o treaptă superioară[3] – regele nu este altceva decât un „războinic". Dar prin ritualul încoronării regele dobândeşte de la casta sacerdotală o putere dar care putere nu este a lui proprie, ci mai curând în custodia sa; putere care trece în acest fel într-o „formă mai înaltă"pe care el n-o cunoştea mai înainte. Cu prilejul aceluiaşi ceremonial, însuşirea virilă şi războinică a celui ce va fi iniţiat se eliberează, se transpune pe un plan superior[4] şi devine linie directoare, pol al puterii sacre. Şi atunci este lesne de înţeles de ce preotul care săvârşeşte ceremonia de încoronare trebuie să-l „venereze" pe regele uns

ca atare de el, preotul, aşa cum el, preotul, îl venerează pe *Brahma* şi aşa cum o venerează şi pe o mamă. În acelaşi text *Mânavadharmâshastra*, superioritatea castei *brahmana* este comparată cu cea a apei şi a pietrei, iar cea a *kshatriya* cu cea a focului şi a fierului şi se recunoaşte faptul că dacă „acei *kshatriya* nu pot să prospere fără cei din casta *brahmana*, la rândul lor cei din casta *brahmana* nu se pot ridica fără *kshatriya*"; şi că „dacă *brahmana* reprezintă baza, *kshatriya* reprezintă, în schimb, *culmea* sistemului legilor"[5]. Oricât de ciudate ar putea părea cuiva aceste idei, ele nu au fost chiar atât de străine creştinismului. Potrivit celor relatate de Eginhard – după ce Carol cel Mare a fost încoronat rege şi a fost aclamat prin formula: „Îi urăm lui Carol-cel-preamărit, încoronat de Dumnezeu, îi urăm marelui şi prea bunului împărat al romanilor viaţă lungă şi plină de izbânzi!" – papa s-a „prosternat (*adoravit*) în faţă lui Carol, după ceremonialul stabilit pe vremea împăraţilor din vechime[6]. La aceasta s-ar cuveni să adăugăm faptul că pe vremea lui Carol cel Mare şi a lui Ludovic cel Pios, ca şi pe vremea împăraţilor romani şi a împăraţilor creştini ai Bizanţului, conciliile ecumenice erau convocate sau autorizate şi prezidate de Suveran, căruia reprezentanţii clerului îi prezentau rezultatele lucrărilor cu formula: „Domnului şi Stăpânului nostru prin mila Celui-de-Sus şi fie ca înţelepciunea Sa să vă dea tot ceea ce vă lipseşte şi să vă îndrepte greşelile etc."[7] Ceea ce demonstrează, în mod elocvent, faptul că suveranului i se recunoşteau – ca în vechime – superioritatea şi în materie de cunoaştere precum şi o autoritate incontestabilă asupra clerului. Şi continuau să existe osanalele la adresa puterii personale din tradiţia primordială. Şi nu un păgân, ci un catolic – Bossuet – a fost acela care să spună – şi încă în vremuri moderne – că suveranul „este chipul lui Dumnezeu" pe pământ şi să exclame: „Dumneavoastră sunteţi zeidoma zeilor, chiar dacă sunteţi sortit morţii şi faima dumneavoastră nu piere"[8].

Iar atunci când, pe de altă parte, casta sacerdotală a pretins să-i fie recunoscută superioritatea faţă de regalitate dat fiind faptul că ea le conferea regilor autoritatea prin săvârşirea ritualului încoronării acestora („cel ce dă binecuvântarea îi este *superior* celui care o primeşte")[9] şi că, deci, regii îi datorau ascultare – şi aceasta a fost în Europa pretenţia Bisericii în lupta pentru învestitură – ei bine atunci societatea s-a trezit în plină erezie, în plină răsturnare a ordinii publice, a adevărului tradiţional. S-au înregistrat atunci, de fapt, printre penumbrele preistoriei, primele episoade ale conflictului dintre autoritatea regală şi cea sacerdotală în care şi una şi cealaltă revendicau pentru sine superioritatea faţă de cealaltă. În primele timpuri, această dispută nu a avut câtuşi de puţin – aşa cum se crede de regulă – nişte motive de supremaţie politică, ci nişte rădăcini adânci mai mult sau mai puţin justificabile determinate de atitudinile opuse faţă de problema spiritului despre care se va mai vorbi mult şi bine. Judecând după forma pe care trebuia s-o ia în mod precumpănitor după diferenţierile operate între demnităţi, preotul era – prin definiţie şi pe bună dreptate – un interpret şi un mediator al divinului şi oricât de puternic ar fi fost el, era întotdeauna conştient de faptul că se adresa lui Dumnezeu ca unui stăpân al său. În schimb, regele sacru se simţea din aceeaşi stirpe cu zeii, nu lua în seamă ideea subordonării religioase, dar nu putea să treacă cu vederea pretenţia de supremaţie exprimată de reprezentanţii clerului. În orice caz, o dată cu trecerea timpului s-au înregistrat nişte forme de anarhie antitradiţională, o anarhie care îmbracă un dublu aspect: sau acela al unei regalităţi care reprezintă o simplă putere temporală ce se revoltă împotriva autorităţii spirituale; sau acela al unei spiritualităţi de tip „lunar" ce se răzvrăteşte împotriva unei spiritualităţi încarnate de nişte monarhi care mai păstrau amintirea vechii demnităţi. Iar din ruinele lumii tradiţionale va ţâşni eterodoxia care se va întruchipa fie într-o formă fie într-alta. Prima cale este aceea care va duce mai întâi la prevaricaţiunea politică şi la laicizarea ideii de Stat, la suprimarea oricărei ierarhii şi în ultimă instanţă la formele moderne ale unei vigori, puteri, iluzorii şi materializate ce va fi anihilată în cele din urmă de răutatea lumii gloatelor în formele

ei mai mult sau mai puțin gregare. Cea de a doua calea va avea un traseu paralel cu prima și va avea drept capăt mai întâi instaurarea „civilizației Mamei", cu spiritualitatea ei cu substrat panteist și mai apoi religia cu varietățile ei de zel exagerat.

Vom vedea că în Evul Mediu s-a consumat ultimul mare episod al conflictului amintit, încheiat cu lupta dintre universalismul religios reprezentat de Biserică și ideea regală întruchipată – chiar dacă nu fără compromisuri – de Sfântul Imperiu Roman. Potrivit acestei din urmă idei, împăratul este, în mod efectiv, *caput ecclesiae*[10], nu în sensul că el se substituie celui din fruntea ierarhiei sacerdotale (papa), ci în sensul că numai funcția imperială este aceea în care puterea reprezentată de Biserică și care însuflețește creștinătatea se poate concentra într-o stăpânire eficace. Aici „lumea simbolizată de o vastă unitate reprezentată de Biserică lua chipul unui trup ale cărui membre sunt coordonate de Împărat care este în același timp și cârmuitorul împărăției și șeful Bisericii"[11].

Împăratul, chiar dacă dobândea această demnitate prin ritualul învestiturii săvârșit la Roma după celelalte ceremonii de încoronare ca principe teuton, susținea că dreptul său și puterea sa îi erau conferite de Dumnezeu și ca atare el îl recunoștea numai pe Dumnezeu ca fiind mai presus de el; astfel încât rolul celui ce se afla în fruntea ierarhiei sacerdotale – care-l încoronase pe împărat – nu putea fi, în mod logic, decât acela al unui simplu mijlocitor și care nu putea, potrivit ideii ghibeline, să-l revoce pe împărat prin excomunicare[12]. Vechea tradiție potrivit căreia Imperiul era – întotdeauna și pretutindeni – asimilat soarelui, iar Biserica – lunii[13] s-a menținut până atunci când interpretarea papei Grigore a bulversat însăși esența simbolurilor. Pe de altă parte, Biserica și-a atribuit – chiar și în perioadele în care s-a bucurat de cel mai mare prestigiu – o simbolistică esențialmente feminină, aceea a unei *mame* față de fiul ei, ea fiind mama, iar fiul – regele; și aici întâlnim din nou ideea upanișadică (*brahman* drept mama lui *kshatram*) dar asociată idealurilor de supremație ale unei civilizații de tip ginecocratic (subordonare antieroică a fiului față de mamă, dreptul mamei). De altfel, faptul că șeful religiei creștine, adică papa, și-a luat și titlul de *pontifex maximus* și care fapt a echivalat, mai mult sau mai puțin, cu o uzurpare rezultă din cele spuse anterior, dat fiind că *pontifex maximus* a fost inițial o funcție, o demnitate a regelui și a Împăratului roman. În aceeași ordine de idei, simbolurile caracteristice ale papalității – cheia dublă și nava – au fost luate din străvechiul cult roman al lui Ianus. Și până și tiara papală îi corespunde simbolului unei demnități nereligioase-sacerdotale și esențialmente inițiatică, demnitatea de „Stăpân al Centrului" – suveranul celor „trei lumi". În toate acestea se pot vedea, în mod clar, o distorsiune și o schimbare abuzivă de plan, care, deși au fost făcute în mod obscur, nu sunt mai puțin reale constituind dovada unei abateri semnificative de la ideea pură tradițională.

BIBLIOGRAFIE

P. Baillet, *I fondamenti della politica tradizionale* (Bazele politicii tradiționale), Il Cavallo Alato, Padova, 1987.

P. Galiano, *Melchisedeq re e sacerdote* (Melchisedek – rege și sacerdot), în *Excalibur*, nr. 1, Roma, 1977.

S. Harding, *Pontifex Rex. L'origine del potere sacerdotale e della regalità* (Pontifex Rex. Originea puterii sacerdotale și cea a regalității), în *Excalibur*, nr. 2-3, Roma, 1977.

E. Kantorowicz, *I due corpi del re* (cele două trupuri ale regelui), Einaudi, Torino, 1989.

C. Levalois, *Principi immemorabili della regalità* (Principii străvechi ale regalității), Il Cerchio, Rimini, 1991.

12. Universalitate şi centralism

Sfântul Imperiu Roman a demonstrat faptul că principiul „*cârmuirii*" este sortit eşecului atunci când îşi pierde baza sa spirituală. Vom anticipa aici nişte idei la care va trebui să ne întoarcem în partea istorică a operei de faţă.

Din idealul ghibelin al Sfântului Imperiu Roman a rezultat, în modul cel mai clar, atât ideea că *Regnum* – domnia – are o origine supranaturală şi o natură suprapolitică şi universală cât şi cea potrivit căreia împăratul, în calitate de *lex animata in terris* şi culme a acelei *ordinatio ad unum* este *aliquod unum quod non est pars* (Dante) este reprezentantul unei puteri care transcende comunitatea pe care el o conduce, iar imperiul lui nu poate fi confundat cu nici o altă stăpânire sau naţiune fiind ceva cu totul deosebit calitativ, anterior şi superior tuturor acestora[1]. Nu era vorba, aşadar, despre nici o incongruenţă – nu aşa ca în concepţia unor istorici[2] despre opoziţia medievală dintre dreptul absolut asupra unui anumit ţinut sau popor sau naţiune care să-i limiteze puterile împăratului – învestit ca atare şi prin aceasta şi în mod „ecumenic" – şi limitele efective ale autorităţii sale materiale, reale, asupra suveranilor europeni care-i datorau ascultare. Fapt e că substratul fiecărei funcţii universale cu adevărat unificatoare prin natura ei nu este material şi această funcţie îşi poate îndeplini scopul afară numai dacă nu se afirmă ca o unitate şi o putere numai materială, adică politică şi militară. Aşadar, regatele nu trebuiau să fie alipite imperiului printr-o legătură materială, politică şi militară consolidată, ci printr-o legătură ideală şi spirituală exprimată de termenul caracteristic *fides*, care în accepţia medievală avea un sens religios şi în acelaşi timp şi unul politico-moral de „fidelitate" sau „devotament". Noţiunea de *fides* – înălţată la autoritatea morală a unui jurământ: *sacramentum fidelitatis* – şi substanţa onoarei era liantul, elementul de legătură al diferitelor comunităţi feudale. „Fidelitatea" îl lega pe feudal de suzeranul său, adică de seniorul de rang mai înalt; într-o formă mai elevată, purificată şi imaterială, fidelitatea era aceea care trebuia să le conducă pe acele unităţi, părţi – *singulae communitates* – la centrul de greutate al Imperiului, superior tuturor, putere şi autoritate transcendentă ce nu trebuie să recurgă la arme pentru a se bucura de prestigiu.

Şi acest lucru a făcut ca în Evul Mediu feudal şi imperial – ca şi în oricare altă civilizaţie de tip tradiţional – unitatea şi ierarhia să coexiste într-un cadru larg de independenţă şi libertatea de a acţiona.

În civilizaţiile ariene, mai ales, se poate constata faptul că în cadrul fiecărui Stat sau oraş a existat, o bună bucată de vreme, un pluralism liber. Familiile, grupurile de familii – *gentes* – constituiau tot atâtea State, la scară redusă, tot atâtea puteri autonome în mare măsură dar care aveau tot ceea ce le trebuia pentru viaţa lor materială şi spirituală: un cult, o lege, un teritoriu şi o oştire[3]. Numai tradiţia, originea comună şi esenţa comună nu a trupului, ci şi a spiritului – stătea la baza unei orânduiri superioare în măsură să se dezvolte până la forma de Imperiu, să se răspândească de la grupul originar pe un spaţiu imens ce trebuia organizat într-un sistem unitar. În această privinţă ni se pare a fi semnificativă societatea francă din prima perioadă. Cuvântul „franci" a fost sinonim cu nişte fiinţe libere a căror autoritate morală le înălţa în ochii celorlalţi oameni: „*Francus*

liber dicitur, quia super omnes gentes alias decus et dominatio illi debetur"[4] (Turpin). Până în secolul al IX-lea, civilizaţia comună şi conştiinţa apartenenţei la ramura triburilor france au constituit bazele Statului fără a fi cunoscut o unitate politică organizată şi centralizată pe un teritoriu naţional, aşa ca în concepţia modernă. Mai târziu, atunci când s-a înregistrat o evoluţie, din perioada carolingiană şi până la instaurarea Imperiului, nobilimea francă se răspândise peste tot, dar tocmai aceste unităţi izolate, independente, dar care continuau să ţină o legătură imperială cu centrul au constituit – aidoma celulelor unui organism – elementul vital care a reuşit să recompună un tot unitar.

Tradiţia Extremului Orient a fost aceea care a dat mai multă pregnanţă ideii potrivit căreia desprinderea de periferie şi gruparea în jurul unui centru imaterial – care este acelaşi lucru ca osia pentru roată pentru că îi condiţionează mişcarea – face să se atingă treapta „virtuţii", care defineşte împărăţia cea adevărată în care oamenii, indivizii, au conştiinţa libertăţii lor şi toate se desfăşoară după o ordine stabilită dat fiind că la această ordine contribuie – ca o compensare datorată unei căi invizibile, tainice – până şi neregulile şi samavolniciile de tot felul[5].

Aceasta este ideea-limită a adevăratei unităţi şi a adevăratei autorităţi. Dar atunci când se afirmă ideea unei suveranităţi şi a unei unităţi care să domine numai în mod material, direct şi politic şi multiplicitatea intervine peste tot, abolind orice autonomie a grupurilor, punând pe acelaşi plan toate drepturile sau privilegiile, corupând şi asuprind diferitele grupuri etnice – atunci nu vom mai avea de a face cu un caracter imperial în adevăratul sens al cuvântului şi nici cu un organism, ci cu un mecanism. Vom avea de a face cu modelul desăvârşit al Statului naţional modern cu tendinţe de centralizare[6]. De altfel vom vedea cum peste tot acolo unde un monarh a coborât la un asemenea nivel, oriunde a coborât sub nivelul demnităţii sale spirituale promovând un absolutism şi o centralizare politico-materială, scăpând de orice obligaţie faţă de autoritatea sacră, umilind nobilimea feudală şi punând mâna pe acele puteri care mai înainte erau apanajul aristocraţiei; ei bine, acest monarh n-a făcut prin toate acestea decât să-şi sape singur groapa provocând o reacţie inevitabilă; pentru că absolutismul este un miraj efemer, politica de nivelare îi deschide calea demagogiei, ascensiunii poporului – *demosului* – care-i va pângări tronul[7]. Avem de a face aici cu tirania care a luat locul în mai multe oraşe greceşti regimului anterior aristocratico-sacru; şi la fel s-a întâmplat, într-o oarecare măsură, şi la Roma şi la Bizanţ în cazul formelor politicii de nivelare ale decadenţei imperiale; şi aceasta este, în sfârşit – aşa cum se va vedea de aproape – sensul istoriei politice europene după prăbuşirea idealului spiritual al Sfântului Imperiu Roman căreia i-a urmat constituirea monarhiilor naţionale laicizate şi până în epoca „totalitarismului" ca fenomen terminal.

Cât despre marile puteri apărute din hipertrofia naţionalismului datorată unei barbare năzuinţe spre o putere de tip militarist sau economic căreia i s-a dat în continuare nume de imperii – abia dacă merită osteneala să vorbim. Se ştie că un imperiu este un imperiu numai în virtutea unor valori superioare la care a ştiut să ajungă un anumit popor depăşindu-se mai înainte de toate pe el însuşi, propria-i particularitate naturală. Atunci acel popor devine purtătorul în cel mai înalt grad a unui principiu care îşi face simţită prezenţa şi în alte popoare, în formă potenţială, dacă aceste popoare au o orânduire tradiţională întrucâtva. Într-un asemenea caz acţiunea materială cuceritoare se prezintă drept una care distruge zidurile despărţitoare empirice, care face să crească diferitele potenţialităţi până la o singură actualitate determinând în acest fel o unificare în sens real. Aşadar, dacă o aşa-zisă expresie „mori şi te transformi", aşa ca şi cum ai fi lovit de „fulgerul

lui Apollo" – de o dragoste fulgerătoare (C. Steding) este prezumţia elementară a oricărui popor care aspiră la o misiune şi o demnitate imperiale – aceasta este exact partea cealaltă a moralei aşa-zisului „egoism sacru" al naţiunilor. Dar faptul de a rămâne închistaţi în caracterele naţionale pentru ca pe baza acestora să putem stăpâni alte popoare sau numai alte teritorii nu este cu putinţă afară numai dacă nu recurgem, fie şi pentru moment, la violenţă. Mâna, cât este ea de mână, nu poate să pretindă că este mai presus decât celelalte organe ale unui trup; ar putea fi dacă ar înceta să mai fie mână şi ar deveni *suflet* şi s-ar înălţa astfel la funcţia imaterială în măsură să unifice şi să dirijeze multiplicitatea funcţiilor trupului cărora le este superioară prin virtuţile ei. Dacă tentativele „imperialiste" din timpurile moderne au dat greş făcând să decadă popoarele care au iniţiat acele tentative sau au generat tot felul de nenorociri, cauza tuturor acestora este lipsa substratului – a unui element cu adevărat spiritual, deci superpolitic şi supernaţional care a fost înlocuit cu violenţa unei forţe mai mari dar nu şi diferită de forţele mai mici pe care aceasta tinde să le supună. Dacă un Imperiu nu este unul *sfânt*, atunci acesta nu mai este imperiu, ci ceva aşa ca un cancer care roade funcţiile bine precizate ale unui organism viu.

Aceasta în ceea ce priveşte degradarea ideii unei „*cârmuiri*" separate de baza spirituală tradiţională şi devenită laică, numai temporală şi centralizatoare. Trecând la celălalt aspect al abaterii, vom arăta că o trăsătură caracteristică a fiecărei autorităţi sacerdotale care nu recunoaşte funcţia imperială – aşa cum a fost cazul Bisericii din Roma în perioada luptei pentru învestitură – este aceea de a încerca să întineze conceptul fie de Stat fie de regalitate deşi prin acest lucru nu face decât să contribuie – fără a-şi da seama – la formarea acelei mentalităţi laice şi „realiste" care mai apoi se va ridica în mod inevitabil împotriva autorităţii sacerdotale şi va zădărnici orice amestec al acesteia în treburile Statului. După fanatismul acelor medii creştine ale începuturilor, care identificau autoritatea imperială cu o satanocraţie şi măreţia acelei *aeternitas Romae* cu opulenţa prostituatei din Babilonia şi cucerirea lictorilor cu un *magnum latrocinium*; după dualismul augustinian care – judecând după acea *civitas Dei* – considera că fiecare orânduire statală era o creaţie nu numai naturalistă, ci şi una păcătoasă – *corpus diabuli* – teza gregoriană va susţine tocmai doctrina aşa-zisului „drept natural", potrivit căruia autorităţii regale i se contesta orice caracter transcendent şi divin şi aceasta era redusă la o simplă putere temporală transmisă regelui de către popor, pentru care lucru regele trebuia să dea socoteală poporului; şi tot potrivit acelui „drept natural" orice orânduire statală pozitivă era declarată contingentă şi revocabilă[8]. Fapt e că încă din secolul al XIII-lea, o dată ce a fost definită doctrina catolică a celor şapte taine bisericeşti, miruirea regelui în cadrul ceremoniei de încoronare a încetat să mai figureze printre tainele sus-amintite şi să mai aibă aceeaşi valoare – aşa ca în concepţia anterioară – cu hirotonisirea. Drept urmare, Ordinul Iezuiţilor a scos mereu în evidenţă concepţia laică antitradiţională a regalităţii (acelaşi Ordin care pe de o parte a sprijinit absolutismul monarhiilor fidele Bisericii, iar pe de alta a ajuns să legitimeze regicidul)[9], cu scopul de a releva faptul că numai Biserica are caracter sfânt şi că, deci, ea are supremaţia. Dar – aşa cum am mai arătat – se va întâmpla exact contrariul. Spiritul evocat îl va lua cu sine pe cel ce l-a evocat. Statele europene – care s-au dovedit a fi cu adevărat creaţiile suveranităţii popoarelor şi ale acelor principii ale economiei şi ale societăţii acefale pe care Biserica o apărase, în mod indirect, în persoana Statelor – oraşe italiene în lupta lor împotriva autorităţii imperiale – se vor constitui în entităţi de sine stătătoare, se vor laiciza şi vor respinge tot ceea ce este „religie" într-o stăpânire din ce în ce mai abstractă, privată şi secundară, atunci când nu vor face din această stăpânire un instrument aservit lor.

Viziunea guelfă (gregoriano-tomistă) reia teza unei spiritualităţi lipsite de vigoare căreia trebuie să i se adauge în mod extrinsec o putere temporală pentru a o întări şi a o face să fie în măsură să acţioneze printre oameni, în locul sintezei între spiritualitate şi putere, între elementul supranatural şi centralismul regal propriu ideii pure tradiţionale. Concepţia tomistă va încerca, ce e drept, să se opună unei astfel de absurdităţi admiţând faptul că între Stat şi Biserică ar exista o oarecare coerenţă; adică înţelegând prin Stat o instituţie „providenţială", dar care nu este în măsură să ducă acţiunea sa dincolo de o anumită limită, drept care în acel punct intervine Biserica drept element superior şi supranatural în mod direct făcând ca întreaga orânduire să atingă perfecţiunea şi scopul vizat care *excedit proportionem naturalis facultatis humanae*. Dacă o asemenea concepţie este mai puţin depărtată de adevărul tradiţional, chiar şi aceasta se confruntă – în ordinea ideilor de care aparţine – cu o greutate insurmontabilă care rezidă în deosebirea esenţială, deja amintită, a tipului relaţiilor cu divinul, deosebire făcută atât de regalitate cât şi de cler. Pentru ca să poată exista o coerenţă şi nu un hiatus între cele două trepte succesive ale unei singure orânduiri observate de scolastică în Stat şi în Biserică ar trebui ca Biserica în condiţiile unei ordini suprasensibile să încarneze acelaşi spirit pe care *imperium*-ul îl încarnează în sens invers, pe plan material, să încarneze adică acel ideal, despre care s-a vorbit, al „vigorii spirituale". Dar concepţia „religioasă" proprie creştinismului nu a mai îngăduit să se imagineze nimic asemănător; ba chiar s-a susţinut, încă din vremea papei Gelasius I, că după venirea lui Hristos încoace nimeni nu mai putea să fie în acelaşi timp şi rege şi sacerdot. Oricare ar fi pretenţia sa hierocrată, Biserica nu încarnează polul viril, ci pe cel feminin (lunar) al spiritului. Ei îi poate corespunde cheia – şi nu sceptrul. Aşadar nu Biserica – prin funcţia ei de mediatoare cu un divin substanţializat în mod teist şi cu concepţia ei despre spiritualitate ca fiind o „viaţă" de contemplaţie" total diferită de „viaţa activă" (nici măcar Dante n-a mers mai departe de această antiteză) – poate garanta integrarea – reprezentând culmea unei mari *ordinatio ad unum*, ceva omogen care strânge laolaltă elementul desăvârşit şi esenţa aspiraţiei „providenţiale" dezvăluite anterior – integrarea unei structuri individuale în unităţile politice organice şi ierarhice.

Faţă de cele de mai sus, un profund simţ al adevărului par a-l avea cuvintele lui Frederic al II-lea şi anume: „Un trup este liber numai atunci când ascultă de sufletul său şi nu de un alt suflet şi tot aşa şi Statele care recunosc autoritatea Imperiului sunt libere, în timp ce Statele care recunosc autoritatea Bisericii – exponenta unei spiritualităţi înalte – sunt sclavele acesteia"[10].

BIBLIOGRAFIE

Anonimul Atenian, *La democrazia come violenza* (Democraţia ca violenţă), Sellerio, Palermo, 1991.

P. Baillet, *I fondamenti della politica tradizionale* (Bazele politicii tradiţionale), Il Cavallo Alato, Padova, 1987.

C. Bonvecchio, *Imago Imperii Imago Mundi* CEDAM, Padova, 1997.

C. Levalois, *Principi immemorabili della regalità* (Principiile străvechi ale regalităţii), Il Cerchio, Rimini, 1991.

C. Schmitt, *Il concetto di Impero* (Conceptul de Imperiu), Ed. Settimo Sigillo, Roma, 1996.

13. Spiritul onoarei cavalereşti

Aşa după cum s-a mai arătat, la origine nu numai regalitatea, ci şi nobilimea tradiţională a fost definită de un element spiritual. Ca şi în cazul regalităţii şi în cazul nobilimii acest element nu a fost ceva înnăscut, ci ceva dobândit. Avem de a face aici cu o deosebire asemănătoare celei dintre iniţiere şi învestitură. Prin învestitură se înţelegea în Occident ritualul *intrării în Ordinul Cavalerilor*, iar în alte părţi iniţierea rituală proprie castei războinicilor; iniţierii – acţiune cu caracter mai intim, direct şi individual – îi corespunde acţiunea eroică în sens tradiţional, adică sfânt, legată de doctrine, aşa ca aceea a „războiului sfânt" şi cea a „*mors triumphalis*".

Despre această a doua posibilitate vom vorbi în mod separat. Va fi vorba aici numai despre spiritul şi despre taina onoarei cavalereşti medievale, ca o ilustrare a primei posibilităţi.

Se cuvine ca mai înainte de toate să relevăm deosebirea care se făcea în Evul Mediu european între aristocraţia feudală şi cea cavalerească. Prima era legată de o proprietate funciară şi de fidelitatea – *fides* – faţă de un anumit principe-suzeran. În schimb aristocraţia cavalerească reprezenta o comunitate extrateritorială şi extranaţională ai cărei membri – consacraţi sacerdoţiului militar – nu mai aveau patrie şi care se legau prin jurământ de credinţă nu faţă de nişte persoane, ci, pe de o parte faţă de o etică ce avea drept valori fundamentale onoarea, adevărul, curajul şi loialitatea[1], iar pe de altă parte faţă de o autoritate spirituală de tip universal care era în esenţă cea a Imperiului. În cumena creştină Marile Ordine Cavalereşti aparţineau în esenţă de Imperiu aşa cum clerul şi călugării aparţineau de Biserică. Clasa cavalerilor nu avea un caracter necesarmente ereditar: nu te năşteai cavaler, ci puteai *deveni* cavaler. Pentru a deveni cavaler era necesar ca cel ce dorea acest lucru să săvârşească nişte fapte prin care să dovedească dispreţul său eroic faţă de viaţă şi dubla credinţă de care s-a amintit mai sus. În formele mai vechi ale ritualului prin care se intra într-un Ordin cavaleresc aspirantul era învestit în această calitate de un membru al ordinului fără intervenţia sacerdoţilor, ca şi cum în războinicul care săvârşea ritualul respectiv ar fi existat o putere – „asemănătoare unui fluid" s-a spus – în măsură să facă să se nască noi cavaleri prin transmiterea nemijlocită a acelui fluid; iar nişte urme ale acestui ritual se întâlnesc şi în tradiţia indo-ariană – „războinicii care-i învestesc pe alţi războinici"[2]. Mai târziu a existat un ritual religios special pentru primirea în ordinele cavalereşti[3].

Dar cu acestea nu s-a spus totul. Despre clasa europeană a cavalerilor se poate spune că avea un aspect mai profund. Ne poate vorbi despre aceasta faptul că aceşti cavaleri îi dedicau unei *femei* faptele lor eroice şi că venerarea femeii de către clasa europeană a cavalerilor a ajuns uneori la nişte forme de-a dreptul absurde dacă ar fi s-o luăm literalmente. Faptul de a-i jura credinţă necondiţionată unei femei a constituit unul dintre subiectele cele mai des întâlnite la curţile cavalereşti, iar potrivit teologiei castelelor nu se punea la îndoială faptul că un cavaler mort pentru „domniţa" sa trebuia să aibă parte de acelaşi destin de nemurire preafericită de care avea parte un Cruciat care îşi dădea viaţa pentru eliberarea Sfântului Mormânt. De fapt credinţa în Dumnezeu şi cea jurată femeii

însemnau adeseori acelaşi lucru. Se cuvine să mai remarcăm aici faptul că potrivit anumitor ritualuri „domniţa" celui ce trebuia să intre în ordinul cavalerilor avea îndatorirea de a-l dezbrăca pe acesta şi de a-l duce să se îmbăieze pentru a se purifica mai înainte de ceremonia respectivă[4]. Pe de altă parte, eroii unor aventuri uneori scabroase în care figurează „domniţa", ca Tristan (sir Tristan) şi Lancelot sunt în acelaşi timp nişte figuri de cavaleri ai Regelui Arthur legaţi prin jurământ să caute Graalul, membri ai aceluiaşi Ordin al „cavalerilor cereşti" căruia îi aparţine şi acel „cavaler al lebedei" din Extremul Nord.

Fapt e că toate acestea ascundeau adeseori nişte semnificaţii ezoterice care nu erau accesibile nici judecătorilor Inchiziţiei şi nici oamenilor ignoranţi dat fiind că erau înfăţişate sub chipul unor obiceiuri ciudate şi al unor povestiri erotice. În ceea ce o privea pe „domniţa" cavalerilor se puteau spune, în unele cazuri, aceleaşi lucruri care se puteau spune şi despre „domniţa" aşa-zişilor „Făgăduiţi ai Iubirii" ghibelini şi care de altfel se referă la o simbolistică tradiţională uniformă şi precisă. Femeia căreia atât cavalerul cât şi Cruciatul îi jurau credinţă necondiţionată, femeia care însoţeşte la purificare, pe care cavalerul o consideră drept o recompensă pentru meritele lui şi care-l va face nemuritor atunci când îşi va da viaţa pentru ea este în mod esenţial – aşa cum s-a dovedit şi în zilele noastre şi în cazul acelor „Făgăduiţi ai Iubirii"[5] – o reprezentare a „Înţelepciunii Sfinte", o încarnare mai mult sau mai puţin simţită ca atare a „femeii transcendente" sau „divine", puterii unei spiritualităţi ce transfigurează şi a unei vieţi fără de moarte. Tema aceasta face parte de altfel dintr-un ansamblu tradiţional bine conturat, existând un vast ciclu de saga şi de mituri în care apare figura „femeii visurilor". De la Hebe – zeiţa tinereţii veşnice, care devine soţia eroului Herakles în lăcaşul zeilor; de la Idun (cuvânt care vrea să însemne reînnoire, reîntinerire) şi de la Gunnlöd – deţinătoarea băuturii magice Odrerir, la Freyja – zeiţa luminii, dorită în mod intens dar în zadar de „fiinţele elementare" – la Sigrdrife-Brynhilde pe care Wotan i-o va hărăzi drept soţie pământeană unui erou care va trece peste o barieră de foc[6]; de la femeia de pe „Tărâmul celor vii" şi al „Biruitorului" (Boagad) care-l ademeneşte pe eroul gaelic Condla Cain, la femeile din vechiul Egipt care oferă „cheia vieţii" şi lotusul reînvierii şi la femeia aztecă Teoyamiqui care îi călăuzeşte pe războinicii căzuţi în luptă spre „Casa Soarelui"; de la „copila puternică şi frumoasă" care călăuzeşte spiritele pe podul ceresc Kinvad[7], la Ardvi Sura Anahita „puternică şi sfântă care-i deschide calea zeului luminii" şi care este invocată pentru a conferi „gloria" – apajanul stirpei ariene şi sfântului Zarathustra", precum şi cunoaşterea şi biruinţa[8]; de la „soţia" lui Guesar, eroul tibetan, cel creat de „Dolma Cuceritoarea" care nu este lipsită de legătură cu acel expresiv dublu sens al termenului sanscrit *shakti* care vrea să însemne atât „soţie" cât şi „putere", la acele ravashi – femei divine care sunt în acelaşi timp (aşa ca walkiriile) părţi transcendentale ale sufletului omenesc şi „conferă puterea de a învinge celor ce le invocă, favoruri celor ce le iubesc, sănătate celor bolnavi"[9] şi aşa mai departe; în toate acestea revine unul şi acelaşi motiv. Acesta ne poate face să pătrundem dimensiunea ezoterică a unei părţi a literaturii cavalereşti în care este vorba despre „femeia visurilor" şi cultul acesteia. Dacă în tradiţia indo-ariană se spune: „Calitatea de războinic (în sens material) nu este preţuită aşa de dragul ei, ci de dragul lui *âtmâ* (a principiului Eului – „lumină şi nemurire") este îndrăgită calitatea de războinic..., iar cel ce crede că demnitatea de războinic s-ar trage din ceva deosebit de *âtmâ*, acela va fi părăsit de casta războinicilor"[10]; şi această idee poate constitui substratul aspectului deosebit – despre care s-a vorbit – al clasei cavalerilor.

Este necesar să atragem atenţia asupra faptului că simbolistica „femeii" poate căpăta în unele cazuri un caracter negativ „ginecocratic" despre care vom vorbi în cele ce urmează

(II, paragraf 6), cu totul deosebit de cel care a atins punctul sensibil al cavalerilor şi care conduce din nou la idealul de „vigoare spirituală" de care am amintit atunci când am vorbit despre relaţiile dintre sacerdot şi rege. Folosirea frecventă a reprezentărilor feminine caracteristice ciclurilor de tip eroic nu vrea să însemne, de fapt, decât următoarele: şi anume că puterea aceea care-l luminează şi-l călăuzeşte spre ceva mai mult decât omenesc, spre idealul eroului şi cavalerului, îi conferă bărbatului atitudinea activă şi realistă care în orice civilizaţie obişnuită îl caracterizează pe bărbatul adevărat în raport cu femeia. Acesta este „misterul" care într-o formă mai mult sau mai puţin ascunsă a constituit motivul unei părţi a literaturii cavalereşti medievale şi care nu le-a fost străin nici acelor aşa-zise „Curţi ale Iubirii" pentru a conferi o semnificaţie profundă problemei atât de mult discutată dacă „femeia" trebuie să-i acorde preferinţă unui „cleric" sau unui cavaler[11].

Textele declaraţiilor unor coduri cavalereşti spun că un cavaler – conceput ca având o demnitate aproape sacerdotală sau a acelui *„chevalier céleste"* – are dreptul să se facă stăpân şi pe femeile altora, inclusiv pe cele ale suveranului său, cu condiţia de a da dovadă că este mai viguros, că stăpânirea asupra „femeii" derivă în mod automat din biruinţa sa[12]; aceste texte pot avea o parte ezoterică ce s-ar putea referi la semnificaţiile de care am amintit atunci când am vorbit despre saga Regelui Pădurilor din Nemi (paragraf 2).

În acest fel intrăm într-o ordine a experienţelor trăite, din care motiv trebuie să dăm la o parte ideea că în toate acestea ar fi vorba despre nişte simboluri abstracte inoperante. Este necesar, în mod deosebit, să facem trimitere la scrierea noastră *Metafisica del Sesso* (Metafizica Sexului) pentru a ilustra cazul în care „femeia iniţiatică" sau „femeia secretă" a fost evocată drept o femeie reală iar erosul – dragostea – şi sexul au fost cunoscute şi folosite potrivit posibilităţilor lor reale de transcendenţă arătate de multe învăţături tradiţionale în aşa fel încât să definească o cale deosebită pentru extinderea efectivă a limitelor Eului şi pentru participarea la nişte forme superioare ale existenţei. Prin natura sa, războinicul era în măsură să facă faţă şi căii, metodei mai sus amintite. Dar nu putem să mai zăbovim asupra acestor lucruri.

Nişte frânturi rătăcite ale unei vechi simbolistici materializate s-au înregistrat şi în alte cazuri. Potrivit acestora, cavalerul ba ar avea un prestigiu cu totul deosebit; ba acest cavaler face corp comun cu calul cu care împarte şi necazurile şi bucuriile şi este degradat în mod ritual atunci când este aruncat din şa – toate acestea pot să ducă dincolo de aspectul numai material şi să aibă legătură cu nişte prelungiri în timp ale străvechii simbolistici a calului[13]. Adevărul e că în bine cunoscutele mituri ale lui Perseu şi Belerofon, calul este reprezentat ca o natură înaripată care se înalţă spre ceruri şi faptul de a-l încăleca reprezenta o probă temerară pentru eroii divini. Simbolistica devine şi mai transparentă în mitul platonic în care reuşita înfruntării dintre calul alb şi calul negru animată de conducătorul de atelaj hotăra asupra destinului transcendental al sufletului acestuia din urmă[14]; ca şi în mitul lui Faeton în care eroul s-a prăbuşit din cer din cauza năvalnicului său cal înhămat la carul de foc ce voia să ajungă la Helios. În legătura sa tradiţională cu Poseidon – zeul elementului fluid – calul a simbolizat forţa elementară a vieţii; şi pus în corelaţie cu Marte – alt zeu ecvestru al antichităţii clasice – calul a fost expresia aceleiaşi forţe având aici funcţia de principiu războinic. De unde apare cât se poate de clar sensul a două reprezentări care în acest context au o importanţă deosebită. Este vorba în primul rând de faptul că în unele reprezentări clasice sufletul „eroizat", adică transfigurat, a fost înfăţişat călare pe un cal sau însoţit de un cal[15]. În al doilea rând este vorba despre aşa-zisul Kalki-avatara; acesta avea să se încarneze într-un cal alb care era potrivit unei tradiţii indo-ariene – puterea care avea să pună capăt „epocii obscure"

nimicindu-i pe răufăcători şi îndeosebi pe acei mlecchas, care nu erau altceva decât nişte războinici decăzuţi şi care-şi pierduseră elementul sacru[16]; dar acestora din urmă acel Kalki-avatara avea să le redea spiritualitatea primordială. Şi înşiruirea acestor motive simbolice ar putea fi urmărită din romanitate şi până în Evul Mediu cavaleresc.

Cel care făcea parte din aristocraţia cavalerească europeană – dacă ar fi să considerăm lucrurile pe un plan mai relativ şi istoric – a avut un statut formal în ritualul de învestitură care a fost definit ca atare cam prin secolul al XII-lea. După o perioadă de serviciu prestat în favoarea principelui, care perioadă putea merge de la şapte până la paisprezece ani şi de la paisprezece la douăzeci şi unu de ani, timp în care trebuia să dea dovadă de loialitate, devotament şi îndrăzneală, aspirantul participa la ritualul de învestitură care se ţinea la o dată cuprinsă cu precădere între Paşti şi Rusalii[17] fiind acest lucru asociat cu ideea învierii şi respectiv cu cea a „coborârii Sfântului Duh". Această ultimă perioadă reprezenta mai înainte de toate una de post şi de pocăinţă şi mai apoi o purificare simbolică printr-o baie, pentru ca – spune Redi – „aceşti cavaleri... să se pregătească pentru o nouă viaţă şi noi obiceiuri". Urma „vegherea armelor" (în alte cazuri aceasta avea loc înaintea celorlalte acţiuni menţionate mai sus): aspirantul petrecea noaptea în lăcaşul de cult, în picioare sau în genunchi, nefiindu-i permis să se aşeze nici măcar o clipă, rugându-se ca divinitatea să-i îndeplinească dorinţa de a deveni cavaler. În orice caz, după baie aspirantul îmbrăca un veşmânt de culoare albă, după exemplul neofiţilor Misterelor – simbol al naturii sale reînnoite şi purificate[18] şi uneori îşi punea şi o platoşă uşoară de culoare neagră care amintea de descompunerea naturii muritoare şi o haină roşie, ca o aluzie la faptul că dacă avea să fie necesar avea să-şi dea şi sângele pentru îndeplinirea obligaţiilor ce-i reveneau[19]. În sfârşit, avea loc ceremonia sacerdotală a sfinţirii armelor depuse pe altar, cu care ritualul se încheia, în sensul că insufla o anumită influenţă spirituală în măsură să susţină „viaţa nouă" a războinicului înălţat la demnitatea de cavaler şi devenit membru al Ordinii universale pe care o reprezenta însăşi clasa cavalerie[20]. De altfel în epoca Evului Mediu a înflorit o întreagă serie de lucrări în care fiecare armă şi fiecare obiect aparţinând cavalerului erau tratate ca fiind nişte simboluri ale unor calităţi spirituale sau etice; simboluri menite să le amintească în mod sensibil cavalerilor aceste virtuţi şi să pună în corelaţie orice acţiune cavalerească cu impulsul interior.

Ar fi uşor de găsit contrarul acestora în doctrina mistică a armelor a altor civilizaţii tradiţionale. Ne vom limita la a aminti aici exemplul nobilimii războinice japoneze care a considerat sabia de război drept ceva sfânt; fabricarea acesteia se făcea după nişte reguli inviolabile; de aceea săbierii, înainte de a se apuca de lucru îmbrăcau haine rituale şi-şi purificau atelierele. Tehnica de călire a armelor era absolut secretă şi se transmitea numai de la maistru la ucenic. Tăişul săbiei simboliza sufletul samurailor[21], iar fabricarea armelor se făcea după nişte reguli precise – ca de altfel şi instruirea în mânuirea acestei arme precum şi a altora (arcul) – care puteau avea o dimensiune iniţiatică pusă în corelaţie cu secta budistă Zen[22].

Pe lista virtuţilor cavalereşti întocmită de Redi, pe primul loc se situează *ştiinţa, cunoaşterea*, după care urmează „fidelitatea, generozitatea, curajul etc."[23] În această ordine de idei, Roland apare şi ca un campion al ştiinţei teologice dat fiind că înainte de lupta cu Ferragus el discută cu adversarul său probleme de teologie. Godefroi de Bouillon a fost numit de câţiva dintre contemporanii săi *lux monachorum*, iar Hugo de Tabaria, în al său *Ordène de Chevalerie* face din cavaler un „preot înarmat care prin această dublă calitate a sa are dreptul să intre în biserică şi să menţină acolo ordinea cu spada sa sfântă"[24]. Iar ştiinţa, cunoaşterea, îi caracterizează – în tradiţia indo-ariană – şi pe membrii

aristocrației războinice și-i călăuzesc în lupta lor victorioasă împotriva acelor brahmana – reprezentanții castei sacerdotale (de exemplu Ajatashatru împotriva lui Gargya Balaki, Pravahana Jaivali împotriva lui Aruni, Sanatkumana împotriva lui Narada etc.) și acele virtuți îi pot face și pe războinici să devină niște *brahmana*, „cei ce întreține focul sacru"[25]. Acest lucru confirmă aspectul intern al clasei cavalerilor și, în general, al castei războinicilor din lumea Tradiției.

O dată apusă steaua clasei cavalerilor și nobilimea europeană a sfârșit prin a-și pierde elementul spiritual ca punct de referință al „fidelității" în cel mai înalt grad devenind o parte a unor simple organisme politice – așa cum a fost cazul aristocrațiilor Statelor naționale ce s-au succedat civilizațiilor Evului Mediu. Principiile onoarei și fidelității au continuat să existe și atunci când nobilul n-a mai fost altceva decât un „funcționar în slujba regelui"; dar fidelitatea nu mai are acea strălucire când nu mai reprezintă, fie și pe jumătate, ceva mai presus de condiția umană. Drept care acele calități ale nobilimii europene transmise în mod ereditar dar niciodată reînnoite în spiritul lor originar aveau să fie sortite unei degenerescențe inevitabile; iar declinului spiritualității regale nu putea să nu-i urmeze și cel al spiritualității nobilimii.

Așa cum s-a mai spus, clasa cavalerilor, fie prin spiritul ei, fie prin *etosul* ei, se încadra în mod organic în Imperiu și nu în Cler. Este adevărat că prin legământul său cavalerul se angaja aproape întotdeauna să apere și credința. Totuși prin acest lucru trebuie să înțelegem mai mult însușirea generică a implicării militante în ceva supraindividual, mai mult decât o profesiune, conștientă, de credință în sens specific și teologal; așa se face că deși au depășit cu puțin limitele admise, ramurile cele mai înfloritoare ale clasei cavalerilor care-și trăgeau seva din Ordinele și mișcările pe care Biserica le suspecta de „erezie" au fost persecutate de aceasta. Doctrinele Albigenzilor nu ar putea fi considerate ca fiind cu totul în regulă din punct de vedere tradițional; și totuși nu se poate contesta – mai ales dacă ne referim la Frederic al II-lea și la Aragonezi – o legătură a albigenzilor cu o facțiune a clasei cavalerilor care a apărat ideea de imperiu împotriva pretențiilor curiei romane înaintând în cadrul Cruciadelor – și nu fără intenție – până la Ierusalim ca și cum ar fi pătruns în inima unei spiritualități mai înalte decât cea încarnată în Roma papală[26]. Dar cazul căutși de puțin confundabil este cel al Ordinului Templierilor, compus din acei asceți războinici care renunțaseră la plăcerile lumii în favoarea unei discipline ce nu se aplica în mânăstiri ci pe câmpurile de luptă și a căror credință era exprimată mai mult prin sânge și prin biruințși mai puțin prin rugăciuni[27]. Templierii aveau un sistem propriu de inițiere secretă ale cărui amănunte – „înflorite" de acuzatorii lor cu o nuanță de blasfemie – sunt cât se poate de semnificative. Aspiranții la cea mai înaltă inițiere templieră trebuiau – printre altele – ca într-o primă fază a ritualului să respingă simbolul crucii și să declare că doctrina lui Hristos nu duce la mântuire. Templierii mai erau învinuiți de faptul că aveau înțelegeri secrete cu „păgânii" și că săvârșeau niște ritualuri nelegiuite. Dar – așa cum s-a spus și la procesul Templierilor, în mod repetat și la fel de inutil – nu era vorba decât despre niște simboluri. După toate probabilitățile era vorba nu de o impietate, de un sacrilegiu, ci de faptul că tradiția exoterică a credinței exagerate era considerată ca având un caracter inferior drept care nu putea aspira la o formă elevată de spiritualitate. După cum a remarcat cineva, însuși numele de „templier" te face să te gândești la ceva având caracter de exces. „Templu reprezintă o noțiune având o valoare mai mare, mai cuprinzătoare decât a aceleia de Biserică. Templul domină Biserica... Bisericile se dărâmă, dar Templul rămâne, ca un simbol al legăturii de rudenie existente între religii și al perpetuității spiritului lor"[28].

Un alt punct de referinţă caracteristic al clasei cavalerilor a fost Graalul[29]. Saga Graalului este una dintre cele ce redau îndeaproape aspiraţia secretă a clasei ghibeline a cavalerilor. Dar nici această saga nu are legături ascunse cu Biserica sau cu creştinismul în general. Tradiţia catolică ignoră Graalul, dat fiind că elementele esenţiale ale acestei saga sunt legate de nişte tradiţii precreştine şi chiar de nişte tradiţii din Extremul Nord. Faptul că Graalul apare în formele mai expresive ale legendei ca un potir mistic, ca o *piatră – piatră luciferică*, purtând vraja luminii; că peripeţiile legate de acest Graal au, aproape fără excepţie, un caracter mai degrabă eroic şi iniţiatic decât unul creştin şi euharistic; că Wolfram von Eschenbach foloseşte, pentru a-i desemna pe cavalerii Graalului, termenul *Templeise*; precum şi faptul că emblema Templierilor – cruce roşie pe fond alb – se întâlneşte în mod frecvent pe îmbrăcămintea unor cavaleri ai Graalului şi pe pânza corăbiei cu care Perlesvaux (Parsifal) pleacă pentru a nu se mai întoarce şi aşa mai departe – ei bine, toate aceste lucruri sunt doar pomenite aici. Este demn de remarcat faptul că până şi în formele cele mai creştinizate, ca să spunem aşa, ale acestei saga continuă să existe referiri extraclericale. Astfel, potrivit acestei saga, Graalul – potir strălucitor a cărui prezenţă suscită o însufleţire magică, presimţire a vieţii nonumane – ar fi fost transportat – după Cina cea de taină şi moartea lui Iisus – în cer de către îngeri şi de acolo nu avea să mai fie coborât decât atunci când avea să apară pe pământ o stirpe de eroi în stare să-l păzească. Stirpea aceasta şi-ar fi făcut, chipurile, apariţia şi conducătorul ei ar fi înfiinţat un Ordin, imaginat drept cel al „cavalerilor fără frică şi prihană" sau „cereşti". Iar faptul de a ajunge la Graal în noul său lăcaş pământesc, precum şi faptul de a face parte dintr-un asemenea Ordin – care se confundă adesea cu cavalerii Regelui Arthur – a reprezentat „mitul" şi cel mai înalt ideal al clasei cavalereşti medievale. Faptul că Biserica catolică se trage nemijlocit din creştinismul de la începuturi, faptul că Graalul creştinat a dispărut până la înfiinţarea unui Ordin nesacerdotal, ci cavaleresc, ei bine aceste fapte vorbesc în mod cât se poate de convingător despre o tradiţie având o structură diferită de cea catolică şi apostolică. Şi mai mult decât atât: în aproape toate textele Graalul este reprezentat ca fiind mai presus de simbolul, sacerdotal, în fond, al „Templului"; iar simbolul Templului este înlocuit de cel care nu se pretează la echivocuri al unei Curţi sau al unui Castel regal dat fiind locul misterios, greu accesibil şi bine apărat în care este păstrat Graalul. Iar în „misterul" Graalului, în afară de încercarea constând în *reconstituirea, lipirea unei spade rupte*, motivul central este o *restaurare a monarhiei*; drept care se aşteaptă un cavaler care să facă să reînflorească un regat decăzut, care cavaler să-l răzbune sau să-l facă să se însănătoşească pe un rege rănit sau paralizat sau care trăieşte numai aşa de formă. Astfel de motive sunt unite apoi de nişte legături transversale fie de mitul imperial în general, fie de ideea centrului suprem, invizibil şi „polar" al lumii. Este clar că în toate acestea, în acest ciclu care s-a bucurat de mare succes în lumea cavalerească medievală, a acţionat o tradiţie care a avut puţin de a face cu aceea a religiei dominante, chiar dacă pentru a se exprima – şi poate şi pentru a se ascunde – această tradiţie a adoptat ici şi colo elemente ale creştinismului. Graalul este, de fapt, un mit al „religiei regale" care confirmă tot ceea ce s-a spus în legătură cu sufletul misterios al clasei cavalerilor.

Dacă ar fi să aruncăm o privire şi asupra domeniului situat mai în afară, adică acela al viziunii generale asupra vieţii şi eticii, ar trebui în acest caz să recunoaştem însemnătatea acţiunii de formare şi de îndreptare pe care lumea cavalerească a exercitat-o asupra lumii creştine. Creştinismul nu a putut să se pună de acord cu *ethosul* cavaleresc şi să formuleze ideea de „război sfânt" decât renunţând la principiile dictate

de acea concepție dualistă și exclusivistă a spiritualității care îl caracterizează în raport cu lumea tradițională clasică. Crestinismul a trebuit să uite acele cuvinte ale teoriei Sfântului Augustin potrivit cărora: „Cel ce se gândește la război și poate să-l suporte fără a încerca o mare durere – acesta și-a pierdut, și pe bună dreptate, simțul uman"[30]; iar expresiile și mai drastice ale lui Tertulian[31], avertismentul său: „Atunci când Dumnezeu i-a poruncit lui Petru să bage sabia în teacă, acest lucru a însemnat că i-a dezarmat pe oșteni"; martiriul unor sfinți ca Maximilian sau ca Teogoniu care au preferat să moară decât să devină ostași; atitudinea Sfântului Martin care înaintea unei lupte a spus: „Eu sunt ostașul lui Hristos și nu îmi este îngăduit să trag sabia din teacă" – ei bine, toate acestea au fost în măsură să-i confere principiului cavaleresc al *onoarei* o valoare cu totul deosebită de cea acordată principiului creștin al *iubirii* și să se conformeze unui tip de morală eroico-păgână mai mult decât unuia evanghelic, morală care să nu aibă nimic eretic după cum n-au nimic eretic niște expresii ca aceea a lui Giovanni di Salisbury: „Meseria armelor, pe cât de acceptabilă pe atât de necesară, a fost creată de însuși Dumnezeu" ajungându-se până acolo încât să se vadă în război o posibilă viață de asceză care duce la nemurire.

De altfel tocmai din cauza acestei devieri a Bisericii din motivele care au predominat în creștinismul de la începuturile lui, Europei Evului Mediu i-a fost dat să vadă ultima imagine a unei lumi de tip tradițional.

BIBLIOGRAFIE

F. Cardini, *Alle radici della Cavalleria medievale* (Originile clasei cavalerești medievale), La Nuova Italia, Firenze, 1981.

F. Cardini, *I poveri Cavalieri di Cristo* (Sărmanii Cavaleri ai lui Hristos), Il Cerchio, Rimini, 1992.

L. Charbonneau-Lassay, *Il Santo Graal* (Sfântul Graal), Il Cerchio, Rimini, 1995.

Dhuoda, *Educare nel Medio Evo* (Educația în Evul Mediu), Jaca Book, Milano, 1984.

G. Durand, *Intorno al Graal* (În jurul Graalului), în *Atopon* nr. 1-2, Roma, 1992 și nr. 1-2, Roma 1993.

R. Guénon, *Simboli della Scienza Sacra* (Simbolurile Științei sacre), Adelphi, Milano, 1975.

R. Lullo, *Il Libro dell'Ordine della Cavalleria* (Cartea Ordinului Cavalerilor), Arktos, Carmagnola, 1996.

A. Morganti, *Il mistero del Mago Merlino* (Misterul Vrăjitorului Merlin), Il Cerchio, Rimini, 1997.

M. Polia, *Lineamenti di spiritualità cavalleresca* (Elementele principale ale spiritualității cavalerești), în *I Quaderni di Avallon*, nr. 12, Rimini, 1986.

M. Polia, *Il mistero imperiale del Graal* (Misterul imperial al Graalului), Il Cerchio, Rimini, 1993.

P. Ponsoye, *L'Islam e il Graal* (Islamul și Graalul), SE, Milano, 1998.

14. Doctrina castelor

Orânduirea tradiţională, ca „formă" biruitoare asupra haosului şi ca o încarnare a ideii metafizice de stabilitate şi de justiţie, a avut una din principalele sale concretizări în sistemul *castelor*. Împărţirea indivizilor pe caste sau grupuri sociale potrivit naturii indivizilor şi ierarhiei activităţilor privind spiritualitatea pură, poate fi întâlnită şi în orice formă mai înaltă de civilizaţie tradiţională şi reprezintă esenţa legislaţiei primordiale şi a ordinii după principiul justiţiei. Şi prima îndatorire a lumii tradiţionale a fost aceea de a se conforma normelor castei.

În modelul său mai complet – şi aici ne putem referi la străvechiul sistem indo-arian – ierarhia castelor se întâlneşte în mod clar în ordinea diferitelor funcţii ale fiecărui organism cârmuit de spirit. Într-un asemenea organism se află limita inferioară – energiile încă nediferenţiate şi impersonale ale materiei şi ale vitalităţii pure; dar asupra acestor energii îşi face deja simţită prezenţa acţiunea de reglare a funcţiilor metabolismului şi cele ale economiei organice în general, iar aceste funcţii, la rândul lor, descoperă în capacitatea volitivă principiile care fac să se mişte trupul şi-l dirijează ca pe un tot unitar în spaţiu şi în timp. Iar sufletul reprezintă centrul, puterea supremă şi lumina întregului organism. Aşa se întâmplă şi în cazul castelor: munca robilor sau a celor ce lucrează (*shudra*), apoi activităţile desfăşurate de burghezie (*vaishya*) şi, la nivel mai înalt, de nobilimea războinică (*kshatriya*) şi, în sfârşit, cele desfăşurate de reprezentanţii autorităţii şi ai puterii spirituale (acei *brahman*, în sensul originar şi şefii în calitate de *pontifices*) constituiau o ierarhie corespunzătoare celei despre care tocmai am vorbit, proprie unui organism de tip superior.

Aceasta era orânduirea indo-ariană şi o structură asemănătoare avea şi societatea iranică alcătuită din cei patru *pishtra* şi anume stăpânii focului (*athreva*), războinicii (*rathaestha*), capii de familie (*vastriya-fshuyant*) şi muncitorii cu braţele, pălmaşii (*huti*). O alcătuire asemănătoare se putea întâlni şi în alte civilizaţii, până în epoca Evului Mediu european, care a cunoscut o structură compusă din robi, burghezie, nobilime şi cler. În concepţia lui Platon, castele corespund unor puteri ale sufletului şi unor virtuţi bine stabilite şi anume: stăpânitorii ἄρχοντες, războinicii, φύλακες sau ἐπίκουρϒοι şi muncitorii cu braţele, δημιουργοί cărora le corespund la rându-le spiritul, νοῦς şi capul, *animus*, θυμοειδές şi inima, ἐπιθυμητικον – sălaşul dorinţelor – şi partea inferioară a trupului: burta – nevoia de mâncare – şi organele de reproducere. Astfel că alcătuirea şi ierarhia externă îi corespund unei alcătuiri şi ierarhii interne, potrivit principiilor justiţiei[1]. Ideea corespondenţei organice o întâlnim şi în concepţia vedică potrivit căreia castele îşi trag originea din părţile bine precizate ale trupului omului primordial[2].

Mai înainte de a defini nişte grupuri sociale, castele au definit nişte funcţii şi nişte modalităţi tipice de a exista şi de a acţiona. Însuşirile naturale ale individului determinau încadrarea acestuia într-o castă anume şi ei i se dedica individul cu trup şi suflet văzând în aceasta propria-i menire, precum şi menirea ei în ordinea stabilită „de sus"[3]. Drept care, în lumea tradiţională regimul castelor a apărut şi a domnit în chip de instituţie paşnică firească şi aşa apărea în ochii tuturor şi nu ca o instituţie bazată pe samavolnicie, pe violenţă

sau – ca să folosim limbajul timpurilor moderne – pe o „nedreptate socială". Recunoscându-şi în aceasta propria natură, omul tradiţional îşi recunoştea şi propriul „loc", propria-i funcţie şi cuvenitele raporturi de superioritate şi de inferioritate; iar dacă se întâmpla ca un *vaishya* să nu recunoască autoritatea unui *kshatriya* sau ca acesta din urmă să nu păstreze distanţa, superioritatea sa faţă de un *vaishya* sau un *shudra* – acest lucru nu putea fi considerat drept vină, ci mai curând ignoranţă. Ierarhia nu constituia o problemă de voinţă omenească, ci era o lege a naturii: era o lege la fel de impersonală ca aceea potrivit căreia locul unui lichid mai uşor nu poate să nu fie deasupra unuia mai greu afară de cazul când nu intervin nişte cauze care să dea peste cap totul. Opera principiul potrivit căruia „dacă oamenii acţionează după o regulă care nu este adecvată naturii lor, atunci acea regulă nu mai poate fi considerată drept una de acţiune"[4].

Vorbind despre regimul castelor trebuie să precizăm faptul că ceea ce deranjează mai mult mentalitatea oamenilor moderni în legătură cu acestea este legea privind ereditatea şi caracterul închis al castelor. Oamenilor moderni li se pare un lucru „nedrept" acela ca naşterea să hotărască, aşa ca o fatalitate, poziţia socială şi tipul de activitate căruia trebuie să i se dedice omul şi pe care să nu-l poată părăsi nu numai pentru o formă inferioară dar nici pentru una superioară, fără ca prin aceasta să nu devină un „renegat al castei", paria *ocolit* de toţi. Dar dacă luăm în considerare viziunea tradiţională generală asupra vieţii, aceste lucruri aveau mai puţină importanţă. Caracterul închis al castelor se baza pe două principii fundamentale.

Primul principiu îşi avea originea în faptul că – aşa cum s-a mai spus – omul tradiţional considera tot ceea ce era vizibil şi pământesc drept efectul unor cauze de ordin superior. De aceea pentru omul tradiţional faptul că te năşteai într-o condiţie sau alta, că erai bărbat sau femeie, că aparţineai unei caste sau alteia sau unei anumite rase, că erai dotat sau nu cu calităţi deosebite şi aşa mai departe, toate acestea nu constituiau o simplă „întâmplare". Pentru omul tradiţional toate aveau o explicaţie, îşi aflau corespondenţa în natura a ceea ce elementul primordial îi hărăzise „Eului" uman în mod transcendental prin naşterea sa pe pământ. Acesta este unul din aspectele doctrinei hinduse *karma*; care doctrină, dacă nu corespunde noţiunii prin care se înţelege în mod vulgar reîncarnare[5] implică, totuşi ideea generică a preexistenţei unor cauze şi principiul: „Fiinţele sunt moştenitoarele acţiunilor. Dintr-o fiinţă se naşte o altă fiinţă care repetă acţiune, acţiunea de naştere". Astfel de doctrine n-au fost specifice numai Orientului. O învăţătură elenă spunea că „trupul şi-a ales dinainte propriul suflet şi propria-i viaţă" dar şi că „trupul a fost plăsmuit după chipul şi asemănarea sufletului care sălăşluieşte în el"[6]. Potrivit unor idei ariano-iranice care au circulat mai apoi şi în Grecia şi la Roma, doctrina regalităţii sacre era pusă în corelaţie cu concepţia potrivit căreia sufletele se orientează după afinităţi către o anumită planetă căreia îi vor corespunde calităţile predominante şi condiţia viitoare a naşterii umane; drept care regele era considerat *domus natus* prin faptul că parcursese calea influenţelor solare[7]. Iar celor cărora le plac justificările „filozofice" le putem aminti faptul că teoria lui Kant şi cea a lui Schopenhauer în legătură cu aşa-zisul „caracter inteligibil" – caracter „numenal", care se referă la numen anterior lumii fenomenelor – duce la o ordine de idei asemănătoare.

O dată ce am luat în considerare aceste premise şi am înlăturat ideea unei naşteri fiind o simplă întâmplare, doctrina castelor ne apare într-o lumină cu totul diferită. Totin ne învăţa că: „Planul general este unul singur: dar acesta se subdivide în nişte părţi inegale, unele mai bune şi altele mai puţin bune, iar sufletele – şi ele inegale – îşi află locul în diferite locuri, potrivit firilor lor diferite. În acest fel totul se armonizează, iar

deosebirea dintre situații îi corespunde disproporției dintre suflete"[8]. Așadar se poate spune că nu nașterea este aceea care determină natura, ci natura determină nașterea; cu alte cuvinte cei care s-au născut într-o anumită castă au un anumit spirit, dar în același timp unii s-au născut într-o anumită castă pentru că aceasta are – în mod transcendental – un anumit spirit. Drept care inegalitatea dintre caste, departe de a fi ceva artificial, nedrept și arbitrar, nu era altceva decât reflectarea și consfințirea unei disproporții mai adânci care exista de mai înainte. Era o aplicare la nivel superior a principiului *suum cuique*.

În orânduirea unei tradiții vii, castele reprezentau, ca să spunem așa, „locul" firesc – aici pe pământ – *al unității unor voințe sau vocații asemănătoare*; iar caracterul închis care se transmitea din generație în generație pregătea un grup omogen având înclinații propice – organico-vitale și psihice – unei dezvoltări regulate în indivizi a unor însușiri înnăscute raportate la planul existenței omenești. Individul nu „primea" natura proprie de la castă; casta îi dădea cel mult posibilitatea de a-și *recunoaște* sau „a-și aminti" propria natură și propria voință oferindu-i în același timp un soi de moștenire ascunsă legată de sânge pentru a putea transpune în viață în mod armonios această moștenire. În ceea ce privește atribuțiile și îndatoririle individului față de castă acestea erau în funcție de posibilitățile lui. În castele superioare procesul de dezvoltare a individului era completat de procesul de inițiere prin care i se insuflau individului niște influențe care erau orientate în mod aprioric într-un sens supranatural[9]. Acel *jus singulare* – care însemna niște prerogative bine precizate pentru fiecare castă și prin care erau stabilite până și cultele, normele morale și legile pentru fiecare grup social de acest gen – făcea în așa fel încât voința transcendentală să se afle în deplină armonie cu moștenirea umană și ca fiecare individ să-și afle în acel tot unitar un loc realmente corespunzător naturii sale și aptitudinilor sale – un loc apărat de orice răstălmăciri și de orice prevaricațiune.

Atunci când sensul personalității nu este concentrat în principiul efemer al individualității umane care nu va lăsa după moartea sa altceva decât o „umbră", atunci totul este ceva firesc și deslușit. Se înțelege că multe pot fi „aranjate", contrafăcute, dar această „aranjare" nu va rezista unei analize temeinice făcute dintr-un punct de vedere superior – și anume dintr-un punct de vedere căruia nu-i scapă lucrurile lipsite de valoare lăsate de un organism decăzut – atunci când această contrafacere se dovedește a nu fi în stare să continue voința deplină care este însăși rațiunea unei anumite nașteri ce nu poate fi înlocuită chiar atât de ușor printr-o hotărâre pripită și arbitrară luată într-un anumit moment al existenței pământești. Și o dată ce au fost înțelese toate acestea, este lesne de înțeles și de ce trebuie să evităm astăzi tot ceea ce este legat de caste. Prin „Eu" omul modern înțelege numai ceea ce începe o dată cu nașterea și sfârșește mai mult sau mai puțin o dată cu moartea. Totul se reduce la individul-ființa omenească și cu asta a dispărut orice amintire în legătură cu ceea ce a fost „mai înainte". În acest fel dispare și posibilitatea de a se lua legătura cu acele puteri care reprezintă efectul unei anumite nașteri și de a opera o joncțiune cu acel element nonuman al omului care se află dincoace de naștere și totodată dincolo de moarte și care reprezintă „locul" în care se poate sălășlui după moarte în deplină siguranță. O dată ce s-a rupt ritmul, au încetat legăturile și o dată ce i s-au anulat ochiului marile distanțe, toate drumurile par a fi libere și toate domeniile sunt invadate de tot felul de acțiuni dezordonate, anorganice, lipsite de o bază și de un sens serios, dominate de niște scopuri căutuși de puțin temporale sau individuale, de patimi josnice, de ambiții deșarte. În aceste condiții, noțiunea de „cultură" nu mai are sensul de a-ți pune de acord propria existență cu ideea unei adeziuni serioase și cu aceea a unei fidelități, ci sensul de a te „realiza". Și cum baza acelei „realizări" este reprezentată de

nisipurile mişcătoare ale acelui „Eu" empiric omenesc fără nume şi fără tradiţie, se poate emite pretenţia egalităţii, dreptul de a fi şi tu, foarte bine, ceea ce poate fi şi un altul; şi nu se mai recunoaşte nici un fel de deosebire mai acătării faţă de condiţia „cucerită" prin propriile eforturi şi prin propriul „merit" în termenii uneia sau alteia dintre zadarnicele realizări intelectuale, morale şi sociale ale vremurilor acestora. În aceste condiţii este firesc să ne pomenim numai cu rămăşiţele celei mai urâte moşteniri fizice devenite nişte semne ale unor înţelesuri de nedesluşit, dar tolerate ca pe un capriciu al destinului; după cum este la fel de firesc faptul ca nişte personalităţi şi nişte moşteniri pe linie de sânge, vocaţie şi funcţie socială să reprezinte nişte elemente din ce în ce mai distonante până la a ajunge la nişte stări de adevărată şi tragică sfâşiere internă şi externă, până la distrugerea calitativă şi până la nivelarea cu tăvălugul a drepturilor şi obligaţiilor; şi până la a se ajunge la una şi aceeaşi morală socială care să le fie impusă tuturor în aceeaşi măsură în totalul dispreţ al acesteia faţă de natura individului şi însuşirile deosebite ale acestuia. Iar „depăşirea" stadiului castelor şi a orânduirilor tradiţionale a însemnat, ce e drept, o schimbare. Individul şi-a putut cuceri toată „libertatea"; lanţul nu-i mai este măsurat, astfel încât euforia sa şi iluzia că este o păpuşă liberă, netrasă de sfori, nu mai cunosc margini.

Dar libertatea pe care o cunoştea omul Tradiţiei era cu totul diferită. Această libertate consta nu în a înlătura partea cea mai mare a voinţei, ci de a o reîntregi în „forma" tainică existenţială. De fapt, ceea ce corespunde naşterii şi elementului fizic al unei fiinţe reflectă ceea ce s-ar putea numi, în sens geometric, rezultanta forţelor sau tendinţelor puse în mişcare de acea naştere; reflectă aşadar, sensul, direcţia forţei celei mai mari. Iar această forţă poate duce cu sine şi nişte tendinţe de mai mică intensitate – care nici măcar nu au veleitatea unor forţe – cărora le corespund acele însuşiri şi tendinţe care pe planul conştiinţei individuale se pot afla în opoziţie fie între ele fie cu îndatoririle faţă de castă şi cu mediul. Dar aceste cazuri de contradicţie internă într-o orânduire tradiţională constituită după legile castelor trebuie să fie considerate drept cu totul excepţionale. Dar aceste cazuri devin unele precumpănitoare într-o societate care nu mai cunoaşte caste ci, în general, nişte grupuri sociale distincte în care predispoziţia şi calificarea pentru anumite funcţii nu sunt guvernate de nici o lege. Avem de a face în acest caz cu un haos al posibilităţilor existenţiale şi psihice care duce la o stare de lipsă totală de armonie, de dezagregare; adică aşa cum se întâmplă în zilele noastre. Şi omul tradiţional va fi avut, fără îndoială, o umbră de nehotărâre, dar probabil că el va fi dat crezare celor două maxime: „Cunoaşte-te pe tine însuţi" (cu completarea de rigoare: „Atât şi nimic mai mult") şi „Fii tu însuţi", care maxime implicau o acţiune de formare şi de organizare internă mergând până acolo încât să înlăture acea limită de care s-a pomenit şi să realizeze contopirea elementelor într-un tot unitar. Descoperirea elementului „dominant" în urmele formei castei proprii şi voinţa de a-l transforma într-un imperativ etic[10], precum şi voinţa de a-l face să se materializeze „în mod ritual" în fidelitate pentru a se rupe orice legătură cu pământul din instinct, motive hedoniste, scopuri materiale – ei bine în acestea rezidă completarea la concepţia mai sus-amintită, fapt care duce la cel de al doilea substrat al regimului castelor cu caracterul lor închis şi cu stabilitatea lor.

Pe de altă parte, trebuie să luăm în considerare şi acel aspect al spiritului tradiţional potrivit căruia nu exista obiect sau funcţie care să fi putut fi considerat ca fiind prin sine însuşi superior sau inferior altuia. Adevărata deosebire consta în modul în care obiectul sau funcţia respectivă erau trăite. Modului de viaţă pământean, considerat din punct de vedere al utilităţii sau al dorinţei intense – *sakama-karma* – i se opunea, în exemplul caracteristic oferit de India ariană, modul celui ce acţionează de dragul acţiunii însăşi fără

a-l interesa profitul – *nishkama-karma* – făcând din orice acțiune un ritual și o „ofertă". Aceasta era calea așa-zisă *bhakti* – termen care îi corespunde aici mai mult sensului viril al acelei *fides* medievale decât sensului pios care domina în concepția creștină a „cucerniciei". Acțiunea săvârșită în sensul acelei *bhakti* era asimilată cu aceea a unui foc dătător de lumină și care mistuie și purifică însăși substanța acțiunii. Iar măsura, unitatea convențională potrivit căreia actul respectiv era considerat eliberat de substanță, de dorința intensă, de patimă și fiind suficient lui însuși, așadar un act pur – ca să folosim în mod analog expresia aristotelică, – o astfel de măsură definea ierarhia activităților, deci și cea a castelor sau ale altor grupuri corespondente acestora ca fiind niște „clase funcționale".

O dată ce am luat în considerare aceste premise, care nu erau niște teorii, ci niște lucruri trăite și nu formulate drept teorii, dorința de a trece de la o anumită formă de activitate la alta care din punct de vedere utilitar ar fi putut apărea drept mai vrednică de apreciere și mai avantajoasă – deci de a trece de la o castă la alta – nu putea fi în lumea Tradiției, chiar atât de mare, dat fiind că modul de transmitere a funcțiilor se stabilea spontan chiar și acolo unde nu existau caste adevărate, ci numai niște grupuri sociale. Orice fel de funcție și de activitate erau considerate în același fel și doar ca un punct de plecare spre o înaintare într-un sens diferit, vertical, nu în sensul ordinii temporale, ci în cel spiritual. Fiecare individ era animat de un sentiment de respect pentru propria-i castă, de credință față de aceasta, de credință față de propria-i natură, de obediență datorată nu unei morale generale, ci propriei morale, moralei castei; și în această privință avea aceeași demnitate și aceeași puritate morală pe care le mai avea și un alt individ: și anume un membru al clasei de jos – *shudra* – față de un rege. Fiecare își păstra funcția în complexitatea orânduirii și contribuia prin acea *bhaki* a sa la principiul supranatural al orânduirii. Fapt care a făcut să se spună: „Omul ajunge la perfecțiune adorându-L pe Cel care ne-a creat pe toți și întregul univers este pătruns de modul Său de a fi – *svadharma*"[11]. Iar Zeul cel Mare spune: „Oricare ar fi modul în care oamenii vin la mine eu îi primesc oricum: pentru că în orice formă ar face-o ei urmează calea arătată de mine"[12]; și mai spune Zeul: „Întotdeauna trebuie să faci ceea ce trebuie să fie făcut, fără patimă, *pentru că omul care acționează fără patimă, cu o nepăsare activă, acela atinge țelul suprem*"[13]. Conceptul de *dharma* sau natura proprie prin care li se cere oamenilor să fie devotați[14], termenul ca atare derivă din rădăcina *dr* = a susține, a duce sau a ține sus și exprimă tocmai elementul ordine, formă sau univers – tot organizat – ordine pe care o încarnează Tradiția și o opune haosului și transformării. Prin *dharma* lumea tradițională – ca de altfel orice lucru și orice ființă – continuă să existe, digurile care apără împotriva acelei mări a contingenței și a vremelniciei dăinuie și ele, oamenii contribuie la stabilitate[15]. Este atunci lesne de înțeles de ce faptul de a ieși din propria castă și de a amesteca între ele castele sau numai drepturile, obligațiile, normele morale și cultele fiecărei caste era considerat un sacrilegiu care putea anihila eficacitatea oricărui ritual și îl hărăzea „iadului" pe cel vinovat[16] – adică unui tărâm bântuit de influențele demonice ale naturii inferioare – făcându-l în acest fel să devină singura ființă „impură" din toată ierarhia, un paria ce nu putea fi „nici măcar atins" pentru că reprezenta un focar de infecție psihică, o cauză a descompunerii interne. Și este interesant faptul că în India numai acel paria, acel „în afara castei" era considerat drept un renegat care era evitat până și de cei din castele cele mai de jos chiar dacă aparținuse uneia mai răsărite dintre acestea; și această în condițiile în care chiar dacă aparțineau castelor de jos membrii acestora nu se simțeau umiliți de apartenența lor și până și un *shudra* era la fel de mândru de condiția lui și dornic să și-o mențină, la fel de mândru ca un *brahmana* de cel mai înalt grad. În

linii mari, ideea de contaminare nu îl privea numai pe individul din casta superioară care avusese de a face cu unul dintr-o castă inferioară, dar şi aceasta din urmă se simţea contaminat prin faptul că avusese de a face cu individul din casta superioară[17]. De fapt în amestecul aurului cu plumbul nu numai primului i se schimbă calităţile ci şi celui de al doilea; şi amândouă elementele pierd natura proprie. Şi era necesar ca *fiecare* să fie el însuşi. Astfel că amestecul prin *el însuşi* – şi nu un anumit amestec, ceea ce Goethe ar numi „limita creatoare" – submina orânduirea tradiţională şi deschidea calea forţelor întunericului. Scopul era transfigurarea „formei" obţinută prin acea *bhakti* şi acel *nishkama-karma*, adică prin intermediul acţiunii ca ritual şi ca ofertă; iar distrugerea „formei" oricum s-ar fi făcut însemna numai o evadare degradantă. Acel paria, acel „din afara castei" nu era altceva decât un învins – un *decăzut* sau *patitas* cum i se spunea în Orientul arian.

Aceasta era cea de *a doua* bază a regimului castelor. O bază cu totul spirituală dat fiind că, aşa cum s-a mai observat în mai multe rânduri, India – în care un asemenea regim a cunoscut una din formele sale cele mai rigide (care a mers până acolo încât să degenereze în scleroză) – nu a cunoscut nici o orânduire centralizată în măsură să impună un astfel de regim printr-un despotism politic sau economic. De altfel, expresii ale acestei de a doua baze se întâlnesc şi în formele occidentale ale Tradiţiei. Aşa este de exemplu, ideea clasică potrivit căreia perfecţiunea rezidă în a-ţi realiza pe deplin propria natură; pentru că materialitatea nu înseamnă de fapt altceva decât neputinţa de a-ţi realiza propria formă, materia, ὕλη, care, potrivit lui Platon şi lui Aristotel, reprezintă acel fond nediferenţiat de labilitate care se sustrage, care face ca un lucru sau o fiinţă să fie incomplet(ă) raportat(ă) la el sau la ea şi ne conform(ă) cu norma şi „ideea" lui (ei), cu *dharma* respectivă. Romanii divinizau noţiunea de „limită" – *termen* sau *terminus* – şi îl ridicau pe zeul Terminus, care se referea la cuvintele de mai sus, la cea mai înaltă demnitate care-l făcea să devină egalul lui Iupiter olimpianul – care în calitatea sa de deschizător al oricărei ordini era şi zeul protector al „limitelor"; iar în Tradiţie cel care dărâma sau muta din loc o piatră de hotar era considerat drept o fiinţă blestemată ce putea fi chiar trimisă la moarte; în oracolul roman se prezicea că vremea aceea în care avea să se pună capăt lăcomiei omeneşti avea să coincidă cu acel *saeculum*, „sfârşitul lumii"[18]; şi în toate aceste elemente nu se reflectă, în mod ezoteric un spirit deosebit. „Este necesar ca fiecare să fie cineva" – ne învăţa Plotin – „ca acţiunile noastre să fie numai ale noastre şi acţiunile altora să fie ale acelora, indiferent cum ar fi ele". Iar faptul că potrivirea perfectă cu propria funcţie specifică duce la o participare corespunzătoare, la spiritualitatea întregului sistem conceput ca un organism – acest lucru este, în general, o idee care se întâlneşte şi în cele mai bune tradiţii greco-romane şi care a trecut mai apoi în concepţia *organică* din civilizaţia germanico-romană a Evului Mediu.

Şi nu cu mult diferite sunt supoziţiile în legătură cu acel sentiment de dezinteresare lucrativă, de bucurie şi de mândrie firească încercat faţă de propria îndeletnicire – care face ca fiecare muncă oricât ar fi ea de umilă să dobândească valoarea unei „arte" – sentiment care s-a propagat aidoma unui ecou în spiritul tradiţional şi s-a menţinut adeseori la unele popoare europene până în timpurile mai noi. Ţăranul german din timpurile mai vechi – ca să luăm un exemplu – simţea ca pe un titlu de noblеţe faptul de a fi un cultivator al pământului chiar dacă nu ajungea să vadă – aşa ca iranianul din vechime – în această muncă un simbol şi un episod al luptei dintre zeul luminii şi zeul întunericului. Membrii corporaţiilor şi cei ai ghildelor erau tot atât de mândri de tradiţia lor profesională pe cât erau nobilii de tradiţia sângelui lor. Şi tradiţia aceasta s-

a menținut și atunci când Luther a propagat, după Sfântul Toma, ideea că trecerea de la o îndeletnicire la alta pentru a încerca să mai urci pe treptele ierarhiei sociale este contrară legii lui Dumnezeu, pentru că Dumnezeu îi dă fiecăruia ce-i este hărăzit și că deci omul trebuie să se mulțumească cu ceea ce îi este dat; și că deci singurul mod de a-l sluji pe Dumnezeu este acela de a-ți vedea cât se poate mai bine de îndeletnicirea ta; și în aceste idei în care se reflectă – fie și prin prisma mărginirii individuale la o schemă teisto-cucernică – spiritul celui mai bun Ev Mediu s-a menținut tradiția mai sus-amintită. Într-adevăr și în Occident și-a făcut simțită prezența – încă înainte de apariția civilizației celei de A Treia Stări (mercantilismul, capitalismul) – în chip de etică socială confirmată din punct de vedere religios acea morală potrivit căreia trebuia să ajungi la perfecțiunea ființei tale în limitele propriei naturi și a grupării de care aparțineai. Activitatea economică, munca și câștigul erau justificate numai în măsura în care se dovedeau a fi necesare pentru subzistență și pentru menținerea unei demnități a unei existențe potrivit condiției sociale respective fără a se pune pe primul plan interesul josnic, profitul. De unde și caracterul de impersonalitate activă al acestui domeniu.

S-a mai spus că în ierarhia castelor existau niște raporturi de exercitare a puterii. În casta superioară exercitarea puterii se manifesta ca idee, în modul cel mai pur, mai complet și mai liber; fapt care nu se întâmpla în casta inferioară unde această exercitare a puterii era condiționată într-un mod mai intens. Pe această bază s-au formulat ideile demagogice moderne prin care erau condamnate „spiritul gregar" al supușilor, precum și lipsa din societățile tradiționale a acelui sentiment al demnității și al libertății individului care avea să fie dobândit numai grație societății „evoluate" a lumii moderne. De fapt nici atunci când locul ocupat de un individ în ierarhie nu era datorat recunoașterii spontane a naturii acestui individ și respectului față de ierarhie, raportul de subordonare de la inferior la superior – departe de a avea caracterul unui consimțământ tacit – era aproape o expresie simbolică rituală a unei fidelități, a unui devotament față de un ideal propriu, față de o formă mai înaltă a individului respectiv pe care inferiorul nu o putea trăi în mod direct și organic așa cum o trăia natura sa – *svadharma* – dar pe care și-o putea alege grație devotamentului său și subordonării sale față de casta superioară[20]. De altfel, dacă în Orient nu era cu putință să ieși, decât în cazuri excepționale, din cadrul castei și nu se putea confunda un *evadat* cu un individ cu adevărat liber, se admitea totuși posibilitatea de a se crea – prin atitudinea vădită în diverse acțiuni, cuvinte și gânduri – niște cauze care puteau produce, în virtutea analogiei cu principiul sau cu ierarhia cărora li se jurase credință, un nou mod care să corespundă acelui principiu și acelei credințe[21]. În afara faptului că acea *bhakti* sau *fides* se adresa fără intermediari Celui-Prea-Înalt, adică Celui Absolut, acelei *bhakti* i se atribuia și puterea reală și obiectivă de a reda forța necesară elementelor celui care-i redase vigoarea – după secătuirea *dharmei* sale – potrivit aceluiași principiu[22] și a-l face să se înalțe nu în mod exterior și artificial – așa ca în cazul dezordinii și arivismului din societatea modernă – ci în mod profund, organic, din interior, de la o treaptă la alta a ierarhiei, ca o reflectare a trecerii principiului transcendental al existenței de la o posibilitate la alta.

De altfel, în respectul deosebit de care se bucură într-o orânduire socială cârmuită de un rege, de care se bucură acest rege, dăinuie până la Sfântul Imperiu Roman principiul – susținut de Celsius împotriva dualismului creștinismului de la începuturi[23] – potrivit căruia supușii prin credința față de suveranul lor își arată credința față de Dumnezeu[24]. Avem de a face aici cu o străveche concepție indo-europeană în legătură cu condiția supusului care este considerat drept o ființă legată de o îndatorire sfântă și liber

consimțită de persoana suveranului; această *fides* sau fidelitate personală a fost dusă, în lumea tradițională, dincolo de limitele politice și individuale astfel încât să dobândească uneori valoarea de o cale spre mântuire. „Supușii" – scrie bunăoară Cumont referindu-se la cazul Iranului[25] – „le dedicau regilor lor divinizați nu numai acțiunile lor și cuvintele lor, ci și gândurile lor. Datoria lor era aceea de a se dedica cu trup și suflet acelor monarhi care erau aidoma zeilor. Credința consacrată de Mistere nu era altceva decât această morală civică considerată din punct de vedere religios. În acest fel lealitatea se confunda cu credința". În legătură cu aceasta ar mai fi de adăugat faptul că lealității i se recunoștea – în formele mai atenuante și mai luminoase ale Tradiției – și virtutea de a da aceleași roade pe care le promite credința. Nu de mult s-a putut vedea cum în Japonia, generalul Nogi – învingătorul de la Port Arthur – și soția lui s-au sinucis la moartea împăratului lor, pentru a-l putea urma pe acesta pe lumea cealaltă.

Prin toate acestea sperăm să lămurim sub toate aspectele motivul pentru care am afirmat că cea de a doua bază a oricărei orânduiri tradiționale este – în afara ritului și a unei *élite* exponente a transcendenței – *fidelitatea*. Această fidelitate este forța care stabilește, aidoma unui magnetism, legăturile care creează o atmosferă psihică favorabilă comunicațiilor, condiționează în mod necesar un sistem de coordonare și de gravitație între elementele luate fiecare în parte și între acestea și centru. Atunci când acest fluid – care își trage originea din libertate, din spontaneitatea spirituală a personalității – piere, atunci organismul tradițional își pierde puterea sa elementară de coeziune, căile se închid, simțurile cele mai fine se atrofiază, părțile componente se despart și se pulverizează – fapt care are drept consecință retragerea imediată a forțelor „de sus" care-i lasă pe oameni s-o apuce care încotro potrivit destinului pe care și-l făurește fiecare și pe care nici o putere cât de mare ar fi ea nu-l va putea schimba. Acesta și nu altul este misterul decadenței.

BIBLIOGRAFIE

A. Daniélou, *Caste, egualitarismo e genocidi culturali* (Caste, egalitarism și genociduri culturale), Barbarossa, Milano, 1997.

A. Daniélou, *I quattro sensi della vita e la struttura dell'India tradizionale* (Cele patru sensuri ale vieții și structura Indiei tradiționale), Neri Pozza Editore, Vicenza, 1998.

G. Dumézil, *Idee romane* (Idei romane), Il Melangelo, Genova, 1987.

G. Dumézil, *L'ideologia tripartita degli indoeuropei* (Ideologia tripartită a indoeuropenilor), Il Cerchio, Rimini, 1988.

L. Dumont, *Homo equalis*, Adelphi, Milano, 1984.

L. Dumont, *Homo hierarchicus*, Adelphi, Milano, 1991.

F. Schuon, *Caste e razze* (Caste și rase), SE, Milano, 1994.

Conceptul de ierarhie ca raport al puterii în acțiune făcea în așa fel încât în activitățile diferitelor caste sau grupuri sociale să se reproducă – pe planul realizărilor de tot felul mai mult sau mai puțin complete sau materiale dar păstrând fiecare în maniera sa aceeași orientare către sferele înalte – să se reproducă același motiv care-şi făcuse simțită prezența în fruntea ierarhiei. Drept care, în formele tradiționale mai complete, elementul „sacru" reprezenta o lumină care se radia nu numai până în domeniul pe care-l reprezintă astăzi profesiunile, științele şi artele profane, ci şi până în domeniul meseriilor şi al altor activități concrete. În virtutea corespondențelor existente între diferitele planuri, științele, activitățile şi îndeletnicirile de ordin inferior, puteau fi considerate în mod tradițional ca niște simboluri ale celor de ordin superior servind drept un mijloc de a se intui semnificația pe care o aveau acele activități de ordin superior, deşi, la drept vorbind, şi activitățile din prima categorie aveau o semnificație dar într-o formă potențială ca să spunem așa[1].

În ceea ce priveşte domeniul cunoaşterii, acesta reprezenta un sistem de științe diferite în mod fundamental – din punct de vedere al premiselor şi al metodelor – de cele moderne.

Fiecărei științe profane moderne îi corespundea în lumea Tradiției o știință „sacră" care avea un caracter organic-calitativ şi considera natura drept un tot unitar, într-o ierarhie de trepte ale realității şi de forme de experiență, forme dintre care cea legată de simțurile fizice nu reprezintă decât una cu totul deosebită. Şi tocmai pe această cale era cu putință să se realizeze aproape în orice domeniu sistemul transpunerilor şi ale participațiilor simbolico-rituale despre care am vorbit adineauri. Acesta fusese cazul pentru cosmologie în general şi pentru disciplinele legate de ea: spre exemplu, vechea alchimie a fost cu totul altceva decât o chimie în faza copilăriei, iar vechea știință a astrelor nu a fost câtuşi de puțin – așa cum se crede astăzi – o divinizare superstițioasă a corpurilor cereşti şi a mişcărilor acestora, ci o cunoaştere a acestora atât de temeinică încât a putut fi considerată o știință a unor realități pur spirituale şi metafizice care se prezenta într-o formă simbolică. Lumea Tradiției a mai cunoscut şi o fiziologie ale cărei părți s-au păstrat de altfel în Orient (putem menționa aici cunoştințele – presupuse a fi din domeniile anatomiei şi fiziologiei – aplicate în acupunctura chineză şi în acel *jugutsu* japonez şi în unele aspecte ale doctrinei hinduse *hathayoga*), fiziologie în care tratarea aspectului material al organismului uman constituia un capitol aparte înserat în știința generală a corespondențelor dintre macrocosm şi microcosm, între lumea umană şi lumea elementară, a naturii. De aici avea să purceadă la drum – tot așa, ca o știință „sacră" – vechea medicină, în cadrul căreia „sănătatea" se prezenta deja ca un simbol al „virtuții", iar virtutea apărea la rându-i, drept o formă superioară a sănătății şi prin amfibologia cuvântului σωτήρ – cel care „salvează", însănătoşeşte, se reproducea, pe plan superior, cuvântul însemnând cel ce „vindecă".

Dezvoltarea laturii fizice şi practice a cunoaşterii în aceste științe tradiționale apare în mod firesc limitată, dacă luăm drept termen de comparație științele moderne. Dar cauza

acestui lucru era numai o dreaptă şi întreagă ierarhie în interesele omului tradiţional. Cu alte cuvinte, acest om tradiţional nu-i acorda cunoaşterii realităţii exterioare şi fizice mai multă importanţă decât merita aceasta şi decât ar fi fost necesar[2]. Elementul care conta cel mai mult într-o ştiinţă era cel anagogic, adică puterea de „a conduce în sus", element prezent în mod virtual în cunoaşterea ce se referea la un anumit domeniu al realităţii. Este acel element care lipseşte cu desăvârşire din ştiinţele profane moderne. De fapt aceste ştiinţe pot să acţioneze – şi aşa au şi acţionat – tocmai în sensul opus: concepţia despre lume de la care pleacă şi pe care se bazează ele este una în măsură să influenţeze în sens negativ, distructiv, latura interioară omenească, s-o tragă în jos[3].

În legătură cu toate acestea, ne limităm la cele spuse. Revenind la subiectul nostru, vom arăta că nişte consideraţii asemănătoare celor de mai sus ar putea fi extinse şi la domeniul artelor, atât artele propriu-zise cât şi activităţile profesionale şi meşteşugăreşti. În ceea ce priveşte prima categorie, lumea Tradiţiei a cunoscut acea emancipare a elementului pur „estetic", subiectivist şi uman, care caracterizează artele moderne, numai în perioadele de decadenţă. În artele figurative, nişte urme preistorice – putem menţiona aici cultura de Cro Magnon şi cea a renului – arată inseparabilitatea elementului naturalist de o intenţie magico-simbolică şi o dimensiune analoagă s-a făcut remarcată şi în civilizaţiile, mai dezvoltate, de mai târziu. „Teatrului" i-au corespuns „misterele" şi, în parte, şi acele „ludi" – jocuri din antichitatea clasică – asupra cărora ne vom întoarce. Poezia antică a avut strânse legături cu arta de a prevesti şi cu inspiraţia sacră; versul – cu vraja, încântarea (să ne gândim la sensul vechi al cuvântului *carmen*); şi în materie de literatură, elementul simbolic şi iniţiatic, mai mult sau mai puţin latent – care a purces dintr-o intenţie conştientă sau din nişte influenţe infraconştiente asociate cu spontaneitatea creatoare a indivizilor sau a unor grupuri – şi-a făcut simţită prezenţa nu numai în mit, în saga şi în basmele tradiţionale, ci şi în povestirile epice, în literatura cavalerească şi până şi în cea erotică până în întregul Ev Mediu european, aşa cum am mai arătat[4]. Şi aceste lucruri – precizăm din nou – sunt valabile şi pentru muzică, dans şi ritm – un Lucian care ne relatează că dansatorii, asemuiţi unor sacerdoţi, cunoşteau acele „mistere sacre ale vechilor egipteni"[5], aşa cum ştiinţa acelor *mudra* – cuprinzând gesturi simbolico-magice care au un rol important în ritualul şi în asceza hinduse – pătrunde şi în dansul, mimica şi pantomima acelei civilizaţii. Şi iată că avem de a face încă o dată, cu nişte expresii diferite ale uneia şi aceleiaşi intenţii: „un singur templu plăsmuit într-o pădure de temple".

Şi dat fiind că tot ne aflăm în domeniul activităţilor profesionale şi meşteşugăreşti putem lua ca un exemplu caracteristic arta de a construi, de a edifica, ilustrată de transpunerile morale întâlnite în Evanghelii, dar care s-a bucurat şi de nişte interpretări superioare, iniţiatice. În tradiţia vechiului Egipt, arta de a construi figura drept o artă regală, astfel că însuşi regele executa, în sens simbolic, primele lucrări la construirea unui templu, construcţie care se voia „o operă eternă"[6]. Dacă pe de o parte ne mirăm până şi astăzi atunci când încercăm să ne explicăm cum au fost în stare cei din vechime să înalţe asemenea construcţii care după părerea celor competenţi implică nişte cunoştinţe superioare în materie de matematică şi de inginerie de factură modernă, pe de altă parte observăm faptul că în modul de orientare, de amplasare şi în multe alte aspecte legate de aceste construcţii şi mai ales temple din antichitate şi mai apoi catedrale înălţate până în Evul Mediu transpar nişte urme neîndoielnice ale unei ştiinţe sacerdotale. Simbolistica artei de a construi a stabilit nişte legături analogice existente între „mica artă" pe de o parte şi „marea artă" şi „marea operă", pe de altă parte, în nişte asociaţii secrete care au avut la origine legături directe cu nişte corporaţii medievale corespunzătoare. Acelaşi lucru

se poate spune într-o anumită măsură şi despre arta fierarilor şi despre arta ţesătorilor, arta navigatorilor sau despre cea a cultivării pământului. În legătură cu aceasta din urmă, aşa cum Egiptul a cunoscut ritualul construcţiei regale, tot aşa Extremul Orient l-a cunoscut pe cel al aratului regal[7] şi pe cel al artei agricole în general transpusă, în mod simbolic, la om – înţeles ca un pământ de cultivat şi în acelaşi timp ca un cultivator al pământului[8].

Într-o reducţie intelectual-burgheză, ecoul acestor lucruri s-a propagat până la a ajunge să dea naştere termenului modern de „cultură".

De altfel, artele antice erau în mod tradiţional „sacre" exprimând – din motive analogice – voinţa, prezenţa sau puterea unor zei sau eroi şi cuprinzând în ele posibilitatea unor realizări „rituale", a transpunerii în viaţă a unor valori simbolice.

De fapt, în regimul castelor nu numai că orice profesiune sau meşteşug îi corespundeau unei vocaţii (de unde şi dublul sens păstrat în cuvântul englez *calling*[9]; şi nu numai că în fiecare produs se regăsea ceva ca o „tradiţie cristalizată" pusă în practică de o activitate liberă şi personală şi de o îndemânare deosebită; şi nu numai că aptitudinile dovedite în exercitarea unei meserii, înregistrate de organism, se transmiteau o dată cu sângele drept nişte aptitudini înnăscute şi temeinice; dar mai era vorba şi de o transmitere, dacă nu o transmitere a unei iniţieri, măcar a unei „tradiţii interne" a artei păstrată ca pe un lucru sfânt şi secret – *arcanum magisterium* – deşi putea să transpară printre atâtea amănunte şi reguli pline de elemente simbolice şi religioase pe care le prezentau produsele artizanale tradiţionale orientale, mexicane, arabe, romane, medievale şi aşa mai departe[10]. Iniţierea în tainele unui meşteşug nu-i corespundea unei simple învăţături empirice sau logice din timpurile moderne; şi în acest domeniu unor anumite cunoştinţe li se atribuia o origine nonumană, idee exprimată în formă simbolică de tradiţiile ce se refereau la nişte zei sau eroi – Baldr, Hermes, Vulcan, Prometeu etc. – care i-ar fi iniţiat pe oameni în vremurile de început în fel de fel de meşteşuguri. Un fapt semnificativ este acela că zeul protector al *Collegia Fabrorum* era Ianus, care era în acelaşi timp şi un zeu al iniţierii; legată de aceasta este şi ideea unei misterioase asociaţii de fierari care, veniţi din Orient în Europa, ar fi adus cu ei aici o nouă civilizaţie; în afară de aceasta se cuvine să menţionăm faptul că pe locurile în care se înălţaseră cândva templele Herei, Cuprei, Afroditei-Venus, lui Herakles-Hercule şi al lui Enea se găsesc aproape mereu dovezi ale folosirii aramei şi a bronzului; în sfârşit, trebuie să menţionăm faptul că Misterele orfice şi dionisiace au avut legătură cu meşteşugul torsului şi cel al ţesutului[11]. Această ordine de idei a avut încununarea sa concretă în cazurile confirmate mai cu seamă în Extremul Orient în care dobândirea măiestriei efective într-o anumită artă a putut să constituie un simbol, o reflectare, un semn; era partea cealaltă şi rezultatul unei realizări interioare paralele.

Se cuvine să mai remarcăm aici şi faptul că acolo unde regimul castelor nu a avut acea severitate şi acea fermitate – ca în India de exemplu – acolo s-a ajuns, în mod spontan, la ceva similar şi în privinţa activităţilor inferioare. Ne referim aici la vechile corporaţii sau bresle meşteşugăreşti care – prezente aproape peste tot în lumea tradiţională, până şi în Mexic – la Roma luaseră fiinţă din cele mai vechi timpuri şi reproduceau în forma lor structura proprie acelei *gens* şi familiei patriciene. Iar meşteşugul, activitatea comună, asigurau o legătură şi o ordine ce înlocuiau tradiţia aristocratică a sângelui şi pe cea a ritului – proprii castelor superioare. Dar acest lucru nu îi împiedica pe acel *collegium* şi corporaţia să aibă un caracter religios şi o structură de tip viril şi aproape militar. În Sparta, cultul unui „erou" reprezenta legătura ideală între membrii unei asociaţii profesionale chiar de tip inferior[12]. La Roma, fiecare corporaţie, alcătuită iniţial din oameni

liberi, avea – la fel ca fiecare oraş şi fiecare grup de familii, *gens* – spiritul său protector sau zeu-lar; avea un templu dedicat acestui zeu şi un cult corelativ comun al morţilor care determina o unitate în viaţă şi în moarte; avea ritualurile sale de jertfă pe care un *magister* le oficia pentru comunitatea acelor *sodales* sau *collegae* şi toţi membrii comunităţii sărbătoreau împreună în mod solemn şi mistic prin agape şi jocuri anumite evenimente şi aniversări. Faptul că aniversarea acelui *colegium* sau a corporaţiei (*natalis collegi*) se confunda cu cea a zeului protector (*natalis dei*) şi cu cea a „inaugurării" sau sfinţirii templului (*natalis templi*), denota că în ochii acelor *sodales* elementul sacru constituia centrul din care lua fiinţă viaţa internă a corporaţiei[13].

În ceea ce priveşte aspectul viril şi organic care în instituţiile tradiţionale este asociat adesea cu cel sacru, un exemplu în acest sens ni-l poate oferi corporaţia romană; această corporaţie, alcătuită în mod ierarhic *ad exemplum republicae*, era animată de un spirit militar. Totalitatea membrilor corporaţiei, acei *sodales*, se numea *populus* sau *ordo* şi – la fel ca şi armata şi poporul în întruniri solemne – era repartizată în centurii şi decurii. Fiecare centurie era condusă de un centurion şi de un locţiitor al acestuia (locotenent), *optio*, aşa ca în legiuni. Lăsându-i la o parte pe şefi – maiştri – ceilalţi membri se numeau *plebs* sau *corporati*, dar şi *caligati* sau *milites caligati* şi erau asimilaţi soldaţilor. Iar acel *magister* – în afara funcţiei de maestru al artei şi de preot al corporaţiei, care întreţinea „focul" acesteia – mai avea şi însărcinarea de a administra justiţia şi de a păstra rânduielile grupului[14].

Nişte caractere asemănătoare au avut comunităţile profesionale medievale, mai ales în ţările germanice; acolo, în comunităţile profesionale, mai exista un element etic-religios care acţiona ca un liant în cadrul acelor *Gilden* şi *Zünften*. Membrii acestor organizaţii corporative erau uniţi „pe viaţă", ca într-un ritual comun care-i lega între ei mai mult decât interesele economice şi scopurile productive; iar rezultatele acestei uniuni strânse – căreia individul i se dedica cu trup şi suflet nu numai sub aspect profesional – se oglindeau în toate formele vieţii zilnice. Aşa cum colegiile profesionale romane aveau spiritul lor protector sau zeul lor, tot aşa şi ghildele germanice – având şi acestea o structură similară aceleia unui oraş – aveau un „sfânt protector" sau „patron" şi, de asemenea, un altar dedicat acestuia, aveau un cult funerar comun, însemnele lor simbolice, comemorările lor rituale, legile lor morale, conducătorii lor – *Vollgenossen* – care aveau îndatorirea fie de a îndruma în meserie fie de a veghea la respectarea normelor generale şi la îndeplinirea obligaţiilor ce le reveneau membrilor corporaţiei. Pentru admiterea într-o ghildă se cerea să ai un nume nepătat şi să ai o condiţie onorabilă prin naştere; nu erau admişi cei care nu erau liberi şi în unele cazuri cei de neam străin[15]. Aceste asociaţii profesionale mai aveau drept caracteristici simţul onoarei, acurateţea şi impersonalitatea în muncă, aproape aceleaşi caracteristici ale principiilor ariene ale acelor *bhakti* şi *nishama-karma*; fiecare îşi vedea în linişte de treaba lui făcând abstracţie de propria-i persoană – şi acesta era un aspect al marelui anonimat propriu Evului Mediu ca de altfel şi al oricărei alte mari civilizaţii tradiţionale. În afară de acestea nu se cunoştea nimic din ceea ce ar fi putut genera o concurenţă neloială sau monopol sau orice altceva care ar fi putut denatura prin factorul economic puritatea „artei"; apărarea onoarei ghildei şi mândria pentru activitatea desfăşurată de aceasta reprezentau bazele solide şi imateriale ale acestor organizaţii[16] care deşi nu aveau un caracter ereditar în mod formal, adeseori îl dobândeau, de fapt demonstrând prin aceasta puterea şi naturaleţea principiului generator al castelor[17].

În acest sens şi în ordinea activităţilor inferioare, legate de materie şi de condiţiile materiale ale vieţii, se reflecta modul de a fi a unei acţiuni purificate şi libere având propria

sa *fides*, propriul ei suflet care o elibera din strânsoarea chingilor egoismului şi a interesului vulgar. În cadrul corporaţiilor se realiza o legătură firească şi organică între casta acelor *vaishya* – care în termeni moderni i-ar desemna pe patroni, cei ce angajează muncitorii – şi casta acelor *shudra* – care ar reprezenta clasa muncitoare. Dat fiind spiritul unei unităţi aproape militare, simţită şi dorită, în care acel *vaishya* apărea aproape ca un şef, iar *shudra* ca un membru al unui grup angajat într-o acţiune comună – opoziţia marxistă dintre capital şi muncă, dintre patroni şi muncitori era de neconceput. Fiecare îşi vedea de treaba lui, fiecare îşi păstra locul care i se cuvenea. În ghildele germanice mai ales, fidelităţii subalternului îi corespundea mândria pe care o încerca şeful în faţa zelului arătat de subordonaţii săi. Şi aici anarhia „drepturilor" şi a „revendicărilor" nu se instaurează decât atunci când dispare orientarea spirituală proprie, atunci când acţiunea curată, dezinteresată este înlocuită de interesele materiale şi individualiste şi de patima oarbă provocată de spiritul modern şi de o civilizaţie care au făcut din economie un lucru diabolic şi o soartă vitregă.

De altfel, atunci când puterea lăuntrică a unei *fides* nu-şi mai face simţită prezenţa, atunci orice activitate îmbracă aspectul pur material şi mijloacele folosite sunt în funcţie de interese. De aici şi sensul formelor intermediare de organizare socială, cum ar fi de exemplu, cele ale străvechii sclavii. Oricât de paradoxal ni s-ar părea acest lucru, în civilizaţiile bazate pe sclavie, munca era aceea care definea condiţia de sclav şi nu invers. Cu alte cuvinte: atunci când activitatea din păturile cele mai joase ale ierarhiei sociale nu a fost cârmuită de nici un fel de principiu spiritual, atunci când în locul unei „acţiuni" n-a fost decât o „muncă", atunci a operat criteriul material potrivit căruia acele activităţi – dat fiind că erau legate de materie şi de nevoile materiale ale vieţii – trebuiau să apară drept unele degradante şi nedemne de vreun om liber. De aceea „munca"– πόνος – putea fi doar ceva de nasul unui sclav – ceva ca o pedeapsă – după cum, ca o reciprocă, pentru un sclav nici nu se putea concepe o altă soartă, un alt *dharma* decât munca. *Lumea antică nu a dispreţuit munca pentru că a cunoscut sclavia şi munca era efectuată de sclavi; dar la modul opus, motivul pentru care a dispreţuit munca a fost acela că i-a dispreţuit pe sclavi*; aceasta pentru că cel ce „munceşte" nu poate fi decât un sclav; iar lumea aceea şi-a dorit sclavi şi i-a descoperit ca atare şi le-a pecetluit soarta acestora – care nu putea fi alta decât aceea de a trudi – într-o clasă socială închisă[18]. Muncii, πόνος – trudă cerută de nevoi – i se opunea *acţiunea*; munca reprezenta polul material, greu, obscur, iar acţiunea reprezenta polul spiritual, liber, detaşat de nevoi, de posibilităţile omeneşti. În condiţia de oameni liberi şi în cea de sclavi nu a existat altceva decât cristalizarea socială a două moduri de a trăi o activitate – potrivit materiei sale sau în mod ritual – aşa după cum s-a mai spus; iar substratul – care reflectă cu siguranţă, nişte valori tradiţionale – substratul dispreţului faţă de muncă şi al conceptului de ierarhie proprii structurilor de tip intermediar de care s-a pomenit nu trebuie căutat altundeva ci în lumea clasică. În această lume existau activitatea speculativă, asceza, meditaţia – şi uneori „jocul" şi războiul – care exprimau polul acţiunii la modul opus celui, servil, al muncii.

Din punct de vedere ezoteric şi limitele impuse de condiţia de sclavie posibilităţilor individului care se naşte în această condiţie corespund naturii „destinului" său confirmat de naştere. Pe planul transpunerilor mitologice, tradiţia ebraică nu este prea departe de o asemenea concepţie, dat fiind că această tradiţie consideră munca drept o consecinţă a izgonirii lui Adam din rai şi în acelaşi timp drept o „ispăşire" a acestui păcat transcendental în condiţia umană de existenţă. Pe aceasta s-a bazat catolicismul atunci când a încercat să facă din muncă un instrument de purificare – şi în aceasta se regăsea,

în parte, şi ideea generală a ofertei rituale a acţiunii potrivit cu natura proprie (a se înţelege aici natura unui „căzut în păcat" potrivit viziunii ebraico-creştine a vieţii) ca o cale a mântuirii.

În antichitate se întâmpla adeseori ca învinşii să fie asimilaţi sclavilor. Să fi fost rezultanta unor obiceiuri barbare? Da şi nu. Precizăm încă o dată, că nu trebuie să uităm adevărul de care era pe deplin convinsă lumea tradiţională: şi anume acela că nu se întâmplă nimic aici pe pământ, nimic care să nu fie simbolul şi efectul unor evenimente spirituale concordante şi că între spirit şi realitate (şi deci şi putere) există o strânsă legătură. Ca o consecinţă deosebită a acestui adevăr s-a mai spus deja că faptul de a câştiga sau cel de a pierde n-a fost niciodată considerat ca fiind ceva întâmplător. În mod tradiţional, victoria a implicat întotdeauna un sens superior. La populaţiile sălbatice continuă să existe până în zilele noastre – şi să aibă o importanţă deosebită – ideea străveche potrivit căreia cel nefericit este întotdeauna şi un vinovat[19]; iar succesele înregistrate în orice luptă şi deci şi în orice război au fost întotdeauna nişte semne mistice, nişte rezultate, ca să spunem aşa, ale unei „judecăţi" divine în măsură să dezvăluie sau să facă să se împlinească un destin omenesc. Plecând de la această premisă am putea, dacă am vrea, să mergem mai departe, atât de departe încât să stabilim şi o convergenţă transcendentală de semnificaţii între noţiunea tradiţională de „învins" şi cea ebraică menţionată mai sus a „vinovatului", trecuţi şi unul şi celălalt printr-un destin asemănător cu *dharma* sclavului, adică munca. Această convergenţă există şi pentru faptul că „vina" lui Adam poate fi raportată la eşecul suferit de el într-o întreprindere simbolică (încercarea de a pune stăpânire pe fructul din „Pom") ce ar fi putut avea şi sorţi de izbândă. Într-adevăr, există după cum se ştie, nişte mituri potrivit cărora dobândirea unor fructe din „Pom" sau a unor lucruri având o valoare simbolică echivalentă (ca de exemplu „femeia", „lâna de aur" etc.) le reuşeşte altora, altor eroi (de exemplu Hercule, Iason, Siegfried) care nu sunt pedepsiţi pentru isprava lor, ci dimpotrivă – aşa cum se spune în mitul ebraico-creştin – acestora le este deschisă calea nemuririi şi a unei cunoaşteri transcendente[20].

În lumea modernă a fost blamată „nedreptatea" regimului castelor şi au fost – şi încă şi mai mult – stigmatizate civilizaţiile antice care au cunoscut sclavia şi s-a trâmbiţat mult şi bine meritul vremurilor noi de a fi revendicat principiul „demnităţii umane". Şi aceasta nu este altceva decât o retorică pură. Lăsăm la o parte aici faptul că nu alţii, ci chiar europenii au fost aceia care au reintrodus sclavia în teritoriile de peste mări şi au menţinut-o până în secolul al XIX-lea adeseori în nişte forme odioase pe care lumea antică nici nu le-a cunoscut vreodată[21]. Se cuvine să remarcăm aici faptul că dacă a existat vreodată o civilizaţie de sclavi – în linii mari vorbind – aceasta este exact societatea modernă[22]. Nici o civilizaţie tradiţională n-a văzut vreodată nişte mase atât de mari de oameni care să fie condamnaţi la o muncă oarbă, nemiloasă, de roboţi: aceasta este sclavia, care nu le este impusă indivizilor de nişte figuri tangibile de mari stăpâni, ci le este impusă în mod cu totul anodin de tirania factorului economic şi de structurile absurde ale unei societăţi mai mult sau mai puţin colectivizate. Şi dat fiind că viziunea modernă asupra vieţii, în materialismul ei, i-a luat individului orice posibilitate de a-i oferi propriului destin ceva cu putere de transfigurare, posibilitatea de a întrezări măcar un semn, un simbol, o rază de speranţă, ei bine aceasta face ca sclavia din zilele noastre să fie cea mai întunecată şi cea mai desperată din câte s-au cunoscut vreodată. Şi nu trebuie să ne mire faptul că forţele oarbe care urmăresc răsturnarea ordinii publice mondiale au găsit în masele de sclavi moderni un instrument uşor de manevrat pentru a-şi atinge scopurile lor; iar acolo unde

aceste forţe au triumfat deja, în acele nemărginite aşa-zise „lagăre de muncă", acolo vedem cum individul este supus în mod metodic şi diabolic aservirii fizice şi morale în scopul colectivizării, al lipsirii de orice valoare a personalităţii.

În sfârşit, vom mai spune câteva cuvinte în chip de completare a consideraţiilor de mai sus în legătură cu munca-artă din lumea Tradiţiei şi anume ne vom referi la calitatea organică şi funcţională a obiectelor produse, calitate care făcea ca frumosul să nu apară drept un element izolat sau limitat la o anumită categorie privilegiată de obiecte artistice, după cum vom mai remarca faptul că lipsea cu desăvârşire aici caracterul utilitarist şi mercantil. Fiecare obiect avea o frumuseţe a sa şi o valoare calitativă, aşa cum avea şi o funcţie ca obiect de întrebuinţare. În timp ce aici se înregistra pe de o parte „minunea unificării contrariilor", „nemaipomenita supunere la regula consacrată potrivit căreia s-ar părea că ar trebui să piară orice avânt personal şi cea mai pură idee de spiritualitate atât de dur apăsată într-o creaţie personală", pe de altă parte s-a putut spune, şi pe bună dreptate: «Nici un obiect nu mai poartă amprenta unei personalităţi artistice – aşa cum se întâmplă în zilele noastre cu obiectele aşa-zise de artă – dar chiar dacă dezvăluie un gust „comun" care îl face să semene cu altele de acelaşi gen, are totuşi pecetea unei purităţi spirituale care nu admite ca un asemenea obiect să fie numit o „copie"»[23]. Aceste produse dovedeau o personalitate stilistică unică a cărei activitate creatoare se desfăşura de-a lungul unor secole întregi şi chiar atunci când se cunoaşte un nume – real sau fictiv şi simbolic – acest lucru este irelevant, continuă să existe anonimatul[24], un anonimat având un caracter nu subpersonal ci superpersonal – şi tocmai pe acest pământ puteau să se nască şi să prolifereze în toate domeniile vieţii nişte creaţii artizane străine fie de palida teorie utilitaristă fie de acea frumuseţe „artistică" nefuncţională şi extrinsecă şi această sciziune reflectă caracterul general anorganic al civilizaţiei moderne.

BIBLIOGRAFIE

T. Burckhardt, *L'arte sacra in Oriente e Occidente* (Arta sacră în Orient şi în Occident), Rusconi, Milano, 1976.

L. Charbonneau-Lassay, *Il bestiario di Cristo* (Gladiatorul lui Hristos), Arkeios, Roma, 1994.

L. Charbonneau-Lassay, *Il giardino del Cristo ferito* (Grădina lui Hristos-cel rănit), Arkeios, Roma, 1995.

A.K. Coomaraswamy, *La trasfigurazione della natura nell'arte* (Transfigurarea naturii în artă), Rusconi, Milano, 1976.

A.K. Coomaraswamy, *Il grande brivido* (Emoţia cea mare), Adelphi, Milano, 1987.

A.K. Coomaraswamy, *Come interpretare un'opera d'arte* (Cum să interpretăm o operă de artă), Rusconi, Milano, 1989.

A.K. Coomaraswamy, *La danza di Shiva* (Dansul lui Şiva), Luni, Milano, 1997.

A. Daniélou, *Shiva e Dionisio* (Şiva şi Dionysos), Ubaldini, Roma, 1980.

G. Durand, *Le strutture antropologiche dell'immaginario* (Structurile antropologice ale imaginarului), Dedalo, Bari, 1986.

M. Eliade, *Alchimia e arti del metallo* (Alchimia şi artele metalului), Bollati Boringhieri, Torino, 1976.

M. Eliade, *Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi* (Şamanismul şi tehnicile extazului), Edizioni Mediterranee, Roma, 1974.

Fulcanelli, *Il mistero delle Cattedrali* (Misterul Catedralelor), Edizioni Mediterranee, Roma, 1972.

P. Galloni, *Il sacro artefice. Mitologie degli artigiani medievali* (Faurul cel sfânt. Mitologiile meşteşugarilor medievali), Laterza, Bari, 1998.

H. Inayat Khan, *Il misticismo del suono* (Misticismul sunetului), Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1994.

K. Kerenyi, *Dionisio* (Dionysos), Adelphi, Milano, 1992.

R. Lullo, *Phantasticus*, Il Cerchio, Rimini, 1998.

C. Mutti, *Magia della fiaba* (Magia basmului), All'insegna del Cavallo Alato, Bolzano, 1976.

C. Mutti, *Simbolismo e arte sacra* (Simbolistica şi arta sacră), Ed. all'insegna del Veltro, Parma, 1978.

C. Mutti, *Pittura e alchimia* (Pictura şi alchimia), Ed. all'insegna del Veltro, Parma, 1978.

C. Mutti, *Mystica Vannus*, Ed. all'insegna del Veltro, Parma, 1978.

C. Sachs, *La musica nel mondo antico. Oriente e Occidente* (Muzica în lumea antică. Orientul şi Occidentul), Sansoni, Firenze, 1963.

C. Sachs, *Storia della danza* (Istoria dansului), il Saggiatore, Milano, 1994.

M. Schneider, *La musica primitiva* (Muzica primitivă), Adelphi, Milano, 1992.

A.P. Torri, *Le corporazioni romane* (Corporaţiile romane), Ed. Settimo Sigillo, Roma, fără dată.

16. Diviziunea în două părți a spiritului tradițional. Asceza

După ce am vorbit despre semnificația castelor se cuvine să vorbim acum și despre acea cale care se află într-o oarecare măsură mai presus de caste și care corespunde năzuinței de împlinire nemijlocită a transcendenței sau, cu alte cuvinte, a inițierii elevate dar în afara structurilor specifice și riguroase ale acesteia din urmă. În timp ce *paria* este *individul din afara castei*, cel „decăzut", cel ce a ieșit din „formă" pentru că n-a fost în stare să se încadreze în aceasta, așa încât îi este hărăzit să ajungă în lumea întunericului, la polul opus se situează *ascetul* – cel mai presus de castă, cel care se detașează de formă pentru că renunță la centrul iluzoriu al individualității omenești și aceasta nu prin credința față de propria natură și prin participarea ierarhică, ci prin intermediul unei acțiuni directe care-l călăuzește spre elementul primordial din care-și trage originea orice „formă". Și în India ariană pe cât de mare era aversiunea fiecărei caste față de acei paria, tot atât de mare era dimpotrivă, veneratia tuturor față de cel-mai-presus-de-castă, cel care, potrivit unei figuri de stil budiste, era tot atât de preocupat de un *dharma* omenesc pe cât este și cel ce vrând să aprindă un foc se întreabă care anume dintre esențele lemnoase este în stare să producă și flacără și lumină.

„Asceza" are așadar un loc ideal intermediar între superioritatea olimpiană regală și inițiatică și acela al ritului și al *dharmei*. În afară de aceasta, asceza are două aspecte, două calificative care pot fi considerate și calificativele spiritului tradițional în general. Primul aspect al ascezei este *acțiunea*, înțeleasă ca o acțiune eroică; cel de al doilea aspect este *asceza* în sens restrâns, cu referire, mai ales, la calea meditației. Dincolo de formele tradiționale complete din timpurile mai noi s-au dezvoltat niște civilizații axate mai mult sau mai puțin pe unul sau altul din acești doi poli. Și vom vedea la locul potrivit ce rol au avut cele două direcții în dinamismul forțelor istorice și pe un plan aflat în corelație cu factorul etnic și rasial.

Pentru a înțelege sensul spiritului unei tradiții ascetice pure trebuie să facem abstracție de accepțiile care i-au fost date cuvântului „asceză" de către lumea religioasă occidentală din timpurile mai noi. *Acțiunea* și *cunoașterea* sunt două facultăți fundamentale ale omului. Și aceste facultăți fac posibilă integrarea omului într-o ordine care nu are margini pentru el. Asceza meditației reprezintă tocmai această integrare a virtuții cognitive obținută prin detașarea de realitatea sensibilă, prin neutralizarea facultăților raționale ale individului, prin dezvelirea în mod treptat a sâmburelui conștiinței care se „decondiționează", se sustrage delimitării și necesității oricărei condiționări fie reală fie virtuală. O dată ce au fost îndepărtate în acest mod rămășițele și opreliștile de orice gen – *opus remotionis* – participarea la acea supralume se efectuează sub imperiul unui fel de viziuni sau de iluminări. Culme a apropierii ascetice, acest punct reprezintă în același timp și momentul de început al unei asceze cu adevărat constante, progresive și în măsură să creeze acele stări ale existenței superioare condiției umane. Sunt puse în corelație aici elementul universal ca o *cunoaștere* și cunoașterea ca o eliberare și acestea sunt idealurile esențiale ale vieții ascetice.

Detașarea ascetică proprie vieții contemplative implică „renunțarea". Și în legătură cu aceasta se cuvine să atragem atenția asupra echivocului ce poate lua naștere datorită unor forme inferioare de asceză. Așadar este necesar să relevăm aici sensul deosebit pe care l-a avut

renunțarea în asceza elevată a lumii antice și orientale pe de o parte și cel și al ascezei religioase mai ales creștine pe de altă parte. În cel de al doilea caz renunțarea a avut adesea caracterul unei represiuni și cel al unei „mortificări"; prin această mortificare și prin „rezistența la ispită" ascetul creștin scăpa de obiectele dorinței, care dorință mai persista în el. În celălalt caz renunțarea este determinată de o aversiune firească față de acele obiecte care îl puteau atrage în mod obișnuit și pe care și le dorea; cu alte cuvinte repulsia era determinată de faptul că dorea, că voia cu tot dinadinsul ceva pe care lumea existenței condiționate nu îl putea da. În acest caz avem de a face cu o noblețe naturală a propriei dorințe care duce la renunțare și nu cu o intervenție din afară în măsură să stăvilească, să mortifice sau să inhibe facultatea dorinței unei naturi vulgare. De altfel, momentul afectiv se înregistrează – în formele sale cele mai dure și mai nobile – numai în primele faze ale ascezei superioare. Mai apoi acel moment este mistuit de focul intelectual și de strălucirea intensă a meditației pure.

Un exemplu tipic de asceză contemplativă ne este oferit de budismul de la începuturile sale, atât pentru faptul că acesta era lipsit de elemente „religioase" și orânduit într-un sistem de tehnici, cât și pentru spiritul de care era pătruns și care era departe de tot ceea ce ne-am putea închipui că ar însemna ascetismul. În primul rând, așa cum se știe, budismul nu cunoaște „zei", în sensul religios; zeii apar ca niște puteri care au nevoie, ele însele, de o eliberare, de o mântuire, astfel încât acel „Iluminat" le este superior ca atare nu numai oamenilor ci și zeilor. Ascetul – se spune în canoane – se eliberează nu numai din legăturile omenești, ci și din cele divine. În al doilea rând, în budism normele morale nu apar în formele lor originare decât ca niște instrumente folosite în scopul realizării obiective a unor stări supraindividuale. Este evitat tot ceea ce ține de lumea „credinței", a „fidelității", tot ceea ce este legat de momentele afective. Principiul fundamental al metodei este acela al „cunoașterii"; și anume, acela de a face din cunoașterea nonidentității Eului cu un „altul" – fie acesta și totul, întregul sau lumea lui Brahma (zeul teist) – un foc menit să mistuie în mod treptat orice contopire irațională cu tot ceea ce este condiționat. Punctul de plecare – în afara denumirii negative (*nirvana* = încetarea agitației) – este reprezentat el însuși, în conformitatea cu calea, în termeni de „cunoaștere": *bhodi*, care înseamnă cunoașterea în sens mai înalt, iluminarea suprarațională, cunoașterea care eliberează aidoma unei „treziri" dintr-un somn, dintr-un leșin, dintr-o halucinație. Faptul că acest lucru nu echivalează câtuși de puțin cu încetarea exercitării puterii și cu ceva așa ca o descompunere, acest fapt aproape că nu merită să fie luat în considerare. A desface niște legături nu înseamnă a descompune ci a elibera. Imaginea celui care, eliberat fiind de orice jug, fie divin, fie uman este pe deplin autonom astfel încât poate merge oriunde crede el de cuviință este cât se poate de frecventă în canoanele budiste și este însoțită de tot felul de simboluri cu caracter viril și războinic, ca să nu mai vorbim despre referirile constante și explicite nu la neființă, ci la ceva mai presus atât de ființă cât și de neființă. După cum se știe, Buddha aparținea unei străvechi ramuri a nobilimii ariene războinice și doctrina sa – care se prezenta drept „o doctrină a nobililor și ca atare inaccesibilă vulgului" – este cât se poate de străină de orice evadare mistică fiind în schimb pătrunsă de un sens de superioritate, de seninătate și de puternică spiritualitate; iar în textele originare cel „Iluminat" mai este numit și „cel liber", „cunoscătorul", „cel măreț", „suveranul", cel a cărui cale n-o cunosc „nici zeii, nici spiritele și nici oamenii", „Cel mai Mare", „eroul", „marele profet biruitor", „cel impasibil", „stăpânul renașterii"[1]. Renunțarea budistă este una de tip viril și aristocratic despre care am amintit, este una dictată de putere și nu impusă de necesitate, ci una dorită în scopul depășirii necesității și acela al reintegrării unei vieți perfecte. Faptul că oamenii moderni – care cunosc doar acea viață amestecată cu nonviața și care în agitația ei are caracterul

irațional al unei adevărate „manii" – atunci când aud vorbindu-se despre toate acestea, despre starea acelui „Iluminat", despre *nirvana*, adică despre dispariția unei manii, identice expresiei „mai mult decât a trăi" și acelei de supraviață; așadar faptul că atunci oamenii moderni nu se pot gândi decât la ceva însemnând „nimic", ei bine acest fapt este cât se poate de comprehensibil: pentru că un maniac, atunci când spui nonmanie (*nirvana*) acest maniac nu înțelege altceva decât nonviață, adică nimic. De aceea este firesc ca spiritul modern să fi considerat – și încă de o bună bucată de vreme – valorile oricărei asceze fie și de tip elevat drept niște lucruri „depășite".

Ca un exemplu occidental de asceză contemplativă pură ar putea fi dat în primul rând neoplatonismul. Iar Plotin a fost acela care prin cuvintele: „Nu eu trebuie să merg la zei, ci zeii trebuie să vină la mine"[2] a remarcat un aspect fundamental al ascezei aristocratice; și care prin maxima: „Trebuie să fim aidoma zeilor și nu oamenilor cinstiți – căci țelul nu este acela de a fi fără pată, ci de a deveni un zeu"[3], a depășit cu siguranță, limita moralistă; și care a recunoscut drept metodă pe aceea a simplificării interioare – ἁπλῶσις – ca fiind o cale a contopirii depline cu noi înșine într-o simplitate metafizică din care își trage originea *viziunea*[4] și prin care – „centru care se unește centrului" – se efectuează participarea la acea realitate inteligibilă față de care orice altă realitate trebuie să fie considerată „mai mult nonviață decât viață"[5] iar impresiile sensibile apar drept niște imagini de vis[6], lumea corpurilor apare drept una a „neputinței totale", a „neputinței de a exista"[7].

În aceeași ordine de idei, un alt exemplu este acela al așa-zisei mistici germane care a fost în măsură să atingă niște culmi ale metafizicii situate mai sus de teismul creștin. Cuvântului plotinian, ἁπλῶσις și distrugerii elementului „transformare" sau a elementului samsaric – distrugere care în budism era considerată drept o condiție a „trezirii, deșteptării" – îi corespunde acea *Entwerdung* a lui Tauler. Concepția aristocratică a ascezei contemplative poate fi întâlnită în doctrina lui Meister Eckhart. La fel ca Buddha, Eckhart se adresează omului nobil și „sufletului nobil"[8], a cărei demnitate metafizică este dovedită de prezența înăuntrul acestuia a unei „cetăți", unei „lumini" și a unui „foc", a ceva față de care divinitatea însăși – concepută în mod teist drept „întrupare" – devine ceva venit din afară[9]. Metoda este în mod esențial cea a detașării – *Abgeschiedenheit* –; virtute, aceasta, care pentru Eckhart era mai presus decât cea a iubirii, cea a carității, cea a umilinței sau a milei[10]. Este afirmat aici principiul „centralismului spiritual": cel al Eului adevărat și al Dumnezeului adevărat; Dumnezeu este adevăratul nostru miez și noi suntem doar niște părți din afara Eului nostru. Și de aceea nici speranța, nici teama, nici îngrijorarea și nici bucuria și nici durerea, „nimic din tot ceea ce ar putea să ne răpească nouă înșine, să ne ducă dincolo de noi înșine" nu trebuie să pătrundă în noi[11]. Și nu este îngăduită nici o acțiune determinată de dorință, chiar dacă scopul acestei acțiuni ar fi împărăția cerurilor, fericirea și viața veșnică[12]. Calea purcede din afară înăuntru, de dincolo de tot ce e „imagine", de dincolo de tot ce are întrupare (*Dingheit*), de dincolo de tot ce are formă și calitate a formei (*Förmlichkeit*), de dincolo de tot ce reprezintă esențe și esențialitate. Iar mai apoi din estomparea fiecărei imagini și a fiecărei forme și a propriei gândiri, a propriei voințe și a propriei cunoașteri se naște o cunoaștere transformată, fără formă (*überformt*) și supranaturală. Prin aceasta se ajunge până la o culme față de care „Dumnezeu" însuși (tot potrivit concepției teiste a autorului) apare drept un element tranzitoriu al acelei rădăcini transcendente și „noncreate" a Eului care rădăcină, dacă ar putea fi tăgăduită cumva, n-ar mai exista nici „Dumnezeu"[13]. Toate imaginile proprii conștiinței religioase sunt devorate de o realitate care reprezintă acea stăpânire absolută și care în simplitatea ei nu poate să nu aibă un caracter înfricoșător în ochii oricărei ființe. Avem de a face aici, încă o dată, cu simbolul solar: față de această substanță dezgolită și

absolută, „Dumnezeu" apare *precum luna față de soare*: lună care prin doar reflectarea luminii nu are nici o putere față de lumina divină, n-o poate face să pălească așa cum lumina soarelui o face să pălească pe cea a lunii[14].

După această precizare în legătură cu sensul ascezei contemplative, vom mai spune câte ceva și despre cealaltă cale, despre calea acțiunii. În timp ce în asceza contemplativă este vorba despre un proces mai cu seamă interior în care pe primul plan se află tema detașării și cea a orientării nemijlocite către transcendență, în cel de al doilea caz este vorba despre un proces imanent, menit să trezească forțele cele mai adânci ale entității umane și de a le face să se depășească pe ele însele, să facă în așa fel încât din cadrul acestei entități, din viața însăși să răsară vârful supraviețuii. Aceasta este calea eroică socotind după semnificația sacră pe care a avut-o adeseori în antichitatea tradițională a Orientului și a Occidentului[15]. Natura unei astfel de realizări face ca aceasta să prezinte în același timp un aspect interior și unul exterior, unul vizibil și celălalt invizibil, în timp ce asceza contemplativă pură ar putea fi încadrată în întregime într-un domeniu aparținând – dat fiind că nu are nimic tangibil – lumii exterioare. Atunci când cei doi poli ai ascezei nu sunt separați fiind în măsură să devină, fie unul fie celălalt, „dominanta" unui tip distinct, deosebit, de civilizație, dar sunt în schimb, prezenți în același timp și solidari, atunci se poate spune că elementul ascetic alimentează în mod invizibil forțele „centralismului" și pe cele ale „stabilității" unui organism tradițional; aceasta în timp ce elementul eroic are o legătură mai intensă cu dinamismul, cu forța animatoare a structurilor sale.

În legătură cu calea acțiunii vom mai spune câte ceva referitor mai înainte de toate la doctrina războiului sfânt, iar mai apoi și ceva referitor la jocuri. Vom dezvolta acest subiect într-o oarecare măsură având în vedere interesul pe care l-ar putea manifesta pentru el omul occidental, care om, prin natura sa, se dedică mai mult acțiunii și mai puțin meditației.

BIBLIOGRAFIE

AA.VV., *Mistiche cristiane del Medio Evo* (Mistici creștine ale Evului Mediu), Red, Como, 1996.

Anonim, *Il libro dei XXIV filosofi* (Cartea celor XXIV de filozofi), Il Melangolo, Genova, 1996.

Anonim, *La nube della non conoscenza* (Norul noncunoașterii), Adelphi, Milano, 1998.

Anonimul din Frankfurt, *Il libretto della vita perfetta* (Cărticica vieții desăvârșite), Newton Compton, Roma, 1994.

A. Avalon, *Tantra della Grande Liberazione* (Tantra Marii Eliberări), Edizioni Mediterranee, Roma, 1987.

Dionysos Areopagitul, *Tutte le opere* (Toate operele), Rusconi, Milano, 1997.

Titus Burckhardt, *Introduzione alle dottrine esoteriche dell'Islam* (Introducere la doctrinele ezoterice ale Islamului), Edizioni Mediterranee, Roma, 1972.

Jan Van Ruysbroek, *La vita divina* (Viața divină), Mondadori, Milano, 1998.

S.H. Nasr, *Il sufismo* (Sufismul), Rusconi, Milano, 1994.

R. Otto, *Mistica orientale, mistica occidentale* (Mistica orientală, mistica occidentală), Marietti, Casale Monferrato, 1985.

S. Ramakrishna, *Alla ricerca di Dio* (În căutarea lui Dumnezeu), Ubaldini, Roma, 1963.

Vidyaranya, *La liberazione in vita* (Eliberarea în viață), Adelphi, Milano, 1995.

Dat fiind faptul că în viziunea tradiţională asupra lumii orice realitate era un simbol şi orice acţiune era un ritual, acest lucru nu putea să nu fie valabil şi în cazul războiului. Astfel încât războiul a putut dobândi un caracter sacru, iar noţiunea de „război sfânt" şi cea de „cale a Domnului" au putut să devină unul şi acelaşi lucru.

Acest concept se întâlneşte – într-o formă mai mult sau mai puţin explicită – în multe tradiţii; iar în lumea tradiţională aspectul religios şi tendinţa transcendentală s-au unit adeseori cu acţiunile sângeroase şi de cuceriri.

Livius Titus relatează că războinicii samniţi aveau înfăţişarea unor iniţiaţi[1] iar la populaţiile sălbatice s-au înregistrat adeseori – aşa ca un ecou – acţiuni de iniţiere în arta războiului precum şi amestecuri ale elementului războinic cu cel magic. În anticul Mexic conferirea gradului de comandant – *tecuhtli* – se făcea după supunerea în prealabil la nişte încercări aspre de tip iniţiatic şi până în timpurile mai noi nobilimea războinică japoneză a samurailor a ţinut la mare preţ doctrinele şi asceza sectei Zen – care este o formă ezoterică a budismului.

În antichitate însăşi viziunea asupra lumii precum şi mitul în care revenea des tema antagonismului favorizau integrarea spirituală a ideii de luptă. Am mai vorbit aici despre concepţia iranico-ariană; după cum am mai vorbit şi despre străvechea lume elenă în care lupta materială a fost concepută adesea ca fiind o reflectare a unei înfruntări cosmice perene, a luptei dintre elementul spiritual olimpian-ceresc al universului şi cel titanic, demonico-feminin sau stihiile dezlănţuite ale haosului. Această semnificaţie şi-a făcut simţită prezenţa mai ales acolo unde ideea de război a fost asociată cu ideea de Imperiu, graţie semnificaţiei transcendente pe care – aşa cum s-a văzut – o avea în sine această idee; aşa se face că această idee a fost transpusă în viaţă într-o idee-forţă de o intensitate deosebită. Lupta pentru apărarea dreptului imperial dusă de Frederic I de Hohenstaufen este şi acum pusă în corelaţie cu simbolistica isprăvilor lui Hercule – eroul aliat cu forţele olimpiene.

Graţie unor concepţii speciale în legătură cu destinele din lumea cealaltă putem pătrunde semnificaţiile lăuntrice ale ascezei războinice. Astfel, pentru neamurile aztece şi nahua cel mai înalt lăcaş al nemuririi – „Casa Soarelui" – sau a lui Huitzlipochtli – era rezervat nu numai suveranilor, ci şi eroilor, în timp ce pentru ceilalţi nu se concepea altceva decât o stingere lentă pe un tărâm asemănător Hadesului elen[2]. Este cunoscută apoi concepţia nordico-ariană a acelei Walhalla, sălaş al nemuririi cereşti, sălaş destinat nu numai nobililor – oameni liberi, de stirpe divină – ci şi eroilor, celor căzuţi pe câmpul de luptă. Stăpân peste acest sălaş – care sălaş, la fel ca Glitnirbjorg, „muntele strălucitor" sau Hminbjorg, „muntele ceresc", foarte înaltul munte divin deasupra căruia, dincolo de nori domneşte o seninătate veşnică, este pus în legătură cu simbolistica „înălţimii" şi se confundă adesea cu Asgard care este sediul divinităţilor Asen şi se află pe „Pământul din Mijloc" (Midgard) – aşadar Stăpân peste acest sălaş este Odin-Wodan – zeul nordic al războiului şi biruinţei, regele care potrivit unui mit[3] le-ar fi arătat eroilor, cu preţul sacrificiului personal, calea ce duce la sălaşul divin al vieţii veşnice şi acolo unde aceşti

eroi aveau să se transforme în „fiii" lui. În concepția nordicilor nici o jertfă și nici un cult nu erau mai bine primite de către zeul suprem – și nu dădeau mai multe roade supranaturale – decât sacrificiul eroului căzut pe câmpul de luptă; iar „sentimentul religios își făcea simțită prezența și îmbărbăta atât trupele germanice cât și pe fiecare ostaș în parte începând cu declarația de război și terminând cu victoria obținută prin sânge"[4]. Și aici am mai putea adăuga ceva: și anume că în aceste tradiții întâlnim ideea potrivit căreia prin moartea eroică războinicul trece de pe planul războiului material pământesc pe planul unei lupte cu caracter universal și transcendent. Prin puterile lor eroii ar spori puterea așa-zisului *Wildes Heer* – ceata impetuoasă de războinici condusă de însuși Odin care pornește năvalnic din vârful muntelui Walhalla pentru a se întoarce apoi acolo întru aflarea odihnei. Dar în formele superioare ale acestei tradiții, ceata eroilor adunați de Walkyrii pentru Odin pe câmpurile de luptă, care ceată se contopește în ultimă instanță cu *Wildes Heer*, reprezintă oastea de care are nevoie zeul pentru a lupta împotriva acelui *ragnarökkr* – împotriva destinului de „întunecare a divinului" (a se confrunta cu *kali-yuga* sau „epoca obscură" din tradiția hindusă) care amenință lumea din vremuri îndepărtate[5]; și după cum se mai spune: «oricât de mare ar fi numărul eroilor adunați în Walhalla, aceștia eroi vor fi totuși puțini atunci când va veni „lupul"»[6].

Aceasta în ceea ce privește ideea generală de integrare a războiului în „războiul sfânt". Iar acum ne vom ocupa de câteva considerații mai deosebite oferite de alte tradiții.

În tradiția islamică se disting două războaie sfinte: unul este „marele război sfânt" – *al-jihadul-akbar* – iar celălalt este „micul război sfânt" – *al-jihadul-asghar* – după cele spuse de Profet care, revenit dintr-o acțiune războinică, ar fi declarat: „Ne-am întors din micul război la marele război sfânt". Marele război este de ordin intern și spiritual; celălalt este războiul material, cel care se poartă îndeosebi în exterior împotriva unui popor vrăjmaș în scopul de a regrupa popoarele „necredincioase" în spațiul în care domnește „legea lui Dumnezeu-Allah", *dar al Islam*.

„Marele război sfânt" reprezintă față de „micul război sfânt" ceea ce reprezintă sufletul în raport cu trupul; și un lucru esențial pentru înțelegerea ascezei eroice sau „calea acțiunii" este acela de a pătrunde cu mintea sensul situației în care cele două lucruri se contopesc într-unul singur grație faptului că „micul război sfânt" devine mijlocul prin care se realizează un „mare război sfânt" și viceversa; iar „micul război sfânt" – cel purtat în exterior – devine o acțiune aproape rituală care exprimă și confirmă realitatea primului dintre cele două războaie. De fapt, la începuturile sale Islamul ortodox a conceput o singură formă de asceză: și anume cea legată de *jihad* – „războiul sfânt".

„Marele război sfânt" reprezintă lupta individului împotriva dușmanilor dinăuntrul ființei sale. Mai exact spus, este lupta dusă de principiul cel mai de preț al omului împotriva a tot ceea ce în ființa lui este numai omenesc, adică împotriva naturii sale inferioare și a ceea ce reprezintă o pornire deșănțată și o interesare materială[7]. Acestea sunt exprimate în termeni expliciți într-un text al învățăturii războinice ariene, *Bhagavad-gita*: „Atunci când îndeplinești ceea ce este mai presus de judecata ta silindu-te pe tine însuți să fii tare, atunci îl răpui pe vrăjmaș prin chiar năzuința de a birui"[8]. Și în acest fel, grație dorinței intense și instinctului animalic și mulțimii haotice de porniri și înfrânări tremurătoare a falsului Eu, precum și grație fricii, slăbiciunii și nesiguranței – ei bine „vrăjmașul" care rezistă, „necredinciosul" dinăuntrul ființei noastre este biruit și făcut fărâmițe; și aceasta este condiția pentru a ajunge la eliberarea interioară, la redobândirea unei unități depline a ființei noastre, la dobândirea „păcii" în sensul ezoteric și triumfal despre care s-a mai vorbit.

În lumea ascezei războinice tradiționale, acel „mic război sfânt", adică războiul purtat în exterior, este arătat cu degetul sau este indicat drept o cale pentru realizarea acestui „mare război sfânt", drept care în Islam „războiul sfânt" – *jihad* – și „calea lui Allah" sunt adeseori cuvinte sinonime. În această ordine de idei, acțiunea are în mod riguros funcția, sarcina unui ritual de sacrificiu și purificator. Situațiile externe ale acțiunii războinice determină o ieșire la suprafață a „vrăjmașului" din interior, care vrăjmaș opune – din instinct animalic de conservare, din frică, inerție, compătimire față de sine sau durere – o rezistență pe care cel ce luptă trebuie să știe s-o învingă la fel cum trebuie să știe să învingă atunci când luptă pe câmpul de bătaie cu dușmanul din afară sau „barbarul".

Firește că orientarea spirituală, „calea cea dreaptă" – *niyyah* – care reprezintă calea spre transcendență (având drept simboluri: „cerul", „paradisul", „grădinile lui Allah" și așa mai departe) se presupune drept bază; altminteri războiul și-ar pierde caracterul sfânt și ar coborî la nivelul unei acțiuni sălbatice în care eroismul adevărat ar fi înlocuit de exaltare și de niște porniri animalice din om.

În *Coran* stă scris: „Sunt vrednici să lupte pe calea lui Allah (adică în războiul sfânt – *jihad*) numai cei ce sunt în stare să-și jertfească viața pământească pentru viața din lumea de apoi; pentru că celui ce se bate pe calea lui Allah și va fi ucis, adică va fi biruitor, Noi îi vom oferi o mare răsplată"[9]. Iar alte precepte mai spun: „Luptați pe calea lui Allah împotriva celor ce vă vor porni război" – „Ucideți-i oriunde îi veți afla sau goniți-i" – „Nu va arătați slabi și (nu) cereți pacea" – „Atunci când îi întâlniți pe cei ce nu dau dovadă de credință, nimiciți-i, măcelăriți-i până la unul"[10]; și alt precept mai spune că: „viața pământească este numai un joc și o desfătare" sau că „cel ce se dovedește a fi zgârcit își dovedește numai lui însuși acest lucru"[11]; acestea sunt niște precepte ce pot fi interpretate în aceeași măsură cu cel evanghelic: „cel ce vrea să-și salveze propria viață și-o va pierde, dar cel ce și-o va da va face ca aceasta să dăinuie cu adevărat". Fapt care este confirmat de un alt fragment din Coran: „Și voi cei ce credeți, atunci când vi s-a spus: Mergeți și luptați în războiul sfânt – voi n-ați făcut decât să vă întindeți prostește, pe pământ? Ați preferat viața de pe acest pământ celei viitoare" – „Spuneți ce mai așteptați de la Noi în afara celor două lucruri supreme (izbânda sau jertfa)?"[12].

Important de semnalat este și fragmentul următor: „Ați fost înștiințați despre război, cu toate că nu vă place războiul. Dar se poate să nu vă placă ceva care vouă vă face bine și să vă placă ceva care vă face rău; Allah știe acest lucru, dar voi nu-l știți"; și acest fragment poate fi pus în corelație cu altul: „Au preferat să fie printre cei ce au rămas; dar pe inimă le-a fost pus un semn *fără ca ei s-o știe*... Dar Profetul și cei ce cred ca el luptă cu propriile lor mijloace și din propria lor ființă și aceștia sunt cei ce au parte de bunuri și ei sunt cei ce vor dobândi o stare bună"; „Allah le-a pregătit acestora niște grădini scăldate de râuri și în care ei vor rămâne de-a pururi și aceasta este fericirea cea mare"[13]. Acest loc de „odihnă" – paradisul – are valoarea unui simbol pentru niște stări supraindividuale ale ființei și dobândirea acestora nu este legată în mod necesar de condiția de *post-mortem*, așa cum se spune în fragmentul următor: „Pentru cei ce-și pierd viața pe calea lui Allah nu va fi cu neputință împlinirea: căci (Allah) îi va călăuzi și va avea grijă de sufletul lor. Îi va primi în paradisul ce le-a fost revelat de El"[14]. În acest caz, în care este vorba despre o moarte adevărată în război avem de a face așadar, cu echivalentul acelei *mors triumphalis* despre care în tradițiile clasice se spunea cum că: cel ce a trăit în „micul război" „marele război sfânt" a trezit prin aceasta o forță care-l va face, după toate probabilitățile, să depășească criza morții și care o dată ce l-a scăpat de „dușman" și de „necredincios" îl va scăpa și de destinul tărâmului lui Hades. Și se va vedea cum în antichitatea clasică

speranța defunctului și pietatea rudelor au făcut ca pe urnele funerare să fie puse adeseori imagini de eroi și de învingători. Dar și cei rămași în viață pot depăși condiția morții, s-o învingă, să ajungă la condiția de supraviață, să ajungă în „împărăția cerurilor".

Formulării islamice a doctrinei eroice îi corespunde cea expusă în textul deja citat din *Bhagavad-gita*, în care aceleași semnificații se găsesc într-o formă mai pură. Și nu ar fi lipsit de interes să observăm că doctrina eliberării, a mântuirii prin acțiunea pură, prezentată în acest text, este considerată ca fiind de origine „solară" și că aceasta ar fi fost transmisă în mod direct de străbunul-întemeietor de neam din prezentul ciclu nu unor sacerdoți sau *brahmana*, ci unor dinastii de regi sacri[15].

Mila care-l reține pe războinicul Arjuna[16] să-i înfrunte pe vrăjmași pe câmpul de luptă – sentiment datorat faptului că recunoscuse printre aceștia niște rude de ale sale precum și niște îndrumători de ai săi – este caracterizată în *Bhagavad-gita* drept „lașitate nedemnă de un bărbat de condiție bună, o faptă josnică ce *îndepărtează pe unul ca el de sfera cerească*"[17]. Promisiunea care i se face este aceeași: „De vei fi ucis, vei intra în paradis; de vei izbândi, vei rămâne pe pământ: de aceea avântă-te în luptă"[18]. Orientarea interioară – acea *niyyah* islamică – în măsură să transforme „micul război" în „marele război" este prezentată în niște termeni cât se poate de clari: „Mie îmi dedic întreaga acțiune" – spune zeul Krshna – „cu gândul la starea supremă a Eului, luptă fără a te gândi la ideea de a stăpâni ceva și nu-i îngădui sufletului tău să se înflăcăreze"[19]. În termeni la fel de clari se mai vorbește și despre puritatea acestei acțiuni care trebuie să fie una liber consimțită: „Înarmează-te, fii gata de luptă punând pe același plan plăcerea și durerea, câștigul și pierderea, izbânda sau înfrângerea: în acest fel vei fi fără pată"[20], adică nu te vei abate din drum, din calea supranaturală, și-ți vei împlini *dharma* de războinic[21].

Legătura dintre război și „calea lui Dumnezeu" este și aceasta prezentă în *Bhagavad-gita*, cu accentuarea aspectului metafizic: și anume războinicul reproduce, într-un anumit fel, transcendența divinității. Învățătura dată de Krshna lui Arjuna se referă mai înainte de toate la deosebirea dintre ceea ce fiind o ființă pură este și nemuritoare și ceea ce fiind un element uman și naturalist nu are decât o existență aparentă: „Nu există (posibilitate de) existență pentru ireal sau (posibilitate de) nonexistență pentru real: cei care știu, percep adevărul fiecărui caz în parte... Știi că ceea ce pătrunde în toate este ceva indestructibil. Cel ce-l consideră pe cineva drept ucigaș și cel care-l consideră drept ucis sunt amândoi niște ignoranți: acesta nu ucide și nu este ucis. Nu este ucis atunci când moare trupul. Aceste trupuri cu suflet etern, indestructibil, nemărginit trec drept unele muritoare; așa că avântă-te în luptă"[22].

Conștiinței irealității a ceea ce se poate pierde sau poate fi făcut să se piardă ca având o viață caducă și un trup muritor – conștiință căreia îi corespunde definiția islamică a existenței pământești ca un joc și o desfătare – i se asociază mai apoi cunoașterea acelui aspect al divinului potrivit căruia acesta reprezintă forța absolută față de care orice existență condiționată apare ca o negație: o forță care, ca să spunem așa, se despoaie și străfulgeră într-o teofanie de temut tocmai prin distrugere, în actul care „neagă negația", în vârtejul care duce cu sine orice viață ajunsă pe sfârșite pentru a o nimici sau pentru a o face să renască, transumanizată, în sferele cerești.

Astfel că pentru a-l elibera pe Arjuna de îndoială și de „legătura moale a sufletului", Marele Zeu nu numai că declară: „Celor tari Eu le dau puterea de a rezista dorinței și durerii; Eu sunt strălucirea focului și sunt viața tuturor creaturilor și mai reprezint austeritatea asceților. Eu reprezint intelectul învățaților și gloria biruitorilor"[23]; dar la sfârșit renunțând la chipul de om se revelă în „înfricoșătoarea, nemaipomenita formă care le face

să tremure pe cele trei lumi", formă „înaltă până la ceruri, radiantă, multicoloră, cu o falcă în cer şi cu una în pământ şi cu nişte ochi mari care aruncă flăcări"[24]. Fiinţele sfârşite cedează – aidoma unor lămpi a căror lumină păleşte în faţa unei străluciri puternice sau circuitelor străbătute de un curent prea intens – se dezmembrează, pier, dat fiind că înăuntrul lor arde o flacără, o putere care transcende forma lor, care vrea ceva infinit mai mare decât tot ceea ce şi-ar dori aceste fiinţe ca simpli indivizi. Drept care fiinţele pe cale de ducă „se transformă", se transmută trec de la manifest la nonmanifest, de la elementul corporal la cel necorporal. Pe această bază se defineşte puterea în măsură să ducă la realizarea eroică. Se produce o răsturnare a valorilor: şi anume, moartea devine o dovadă a vieţii, puterea distructivă a timpului dă la iveală natura de neîmblânzit ascunsă în tot ceea ce este supus acţiunii timpului şi morţii. De unde şi sensul cuvintelor rostite de Arjuna în momentul în care are viziunea divinităţii ca transcendenţă pură: „Aşa cum fluturii se prăvălesc cu o viteză tot mai mare în flacăra care-i mistuie, tot aşa şi oamenii se prăvălesc cu o viteză tot mai mare în gurile Tale pentru a-şi afla acolo pieirea. Aşa cum nenumăratele ape curg numai spre mare, tot aşa aceşti eroi ai lumii muritoare intră în gurile Tale arzătoare"[25]. Iar Krshna spune: „Eu sunt timpul ce-şi face simţită prezenţa pe deplin, cel ce distruge lumile, cel care n-are altă treabă decât să nimicească totul. Şi chiar şi fără intervenţia ta, aceşti războinici care se bat vor pieri cu toţii. Iveşte-te şi vei fi slăvit; învinge-i pe duşmani şi bucură-te de o domnie prosperă. Toţi aceştia care zac aici au fost răpuşi cu adevărat de mine. Tu eşti unealta, mijlocul folosit pentru atingerea scopului. Luptă fără teamă şi-i vei înfrânge pe vrăjmaşi"[26].

În acest fel este reprezentată identificarea războiului cu „calea Domnului". Războinicul evocă în sine puterea transcendentă de distrugere, o dobândeşte, se transfigurează în ea şi se eliberează rupând legătura cu condiţia umană. Într-un alt text al aceleiaşi tradiţii[27] se spun următoarele: „Viaţa este ca un arc; sufletul – ca o săgeată; ţinta ce trebuie să fie nimerită – Spiritul Suprem; iar nimerirea ţintei de către săgeata slobozită din arc echivalează cu atingerea ţelului – Spiritul Suprem. Aceasta este justificarea metafizică a războiului, transpunerea „micului război" în „marele război sfânt". Acest lucru face să se înţeleagă şi sensul tradiţiilor privind transformarea în timpul luptei, a unui războinic sau a unui rege într-un zeu. Potrivit tradiţiei, Ramses Merianum s-a transformat pe câmpul de luptă în zeul Amon, cu care ocazie a spus: „Eu sunt ca Baal la vremea lui"; iar duşmanii recunoscându-l în îmbulzeală au spus: „Nu este un om, este Satkhu, Marele Războinic, este încarnarea lui Baal!"[28]; şi aici Baal îi corespunde lui Şiva şi lui Indra din Vede, ca şi zeului solar paleogermanic Tiuz-Tyr care are drept semn distinctiv spada, semn pus în corelaţie şi cu runa Y, ideograma învierii („omul cu braţele ridicate") precum şi lui Odin-Wotan – zeul luptelor şi al victoriei. Pe de altă parte, nu trebuie să trecem cu vederea faptul că atât Indra cât si Wotan sunt imaginaţi şi ca zei ai ordinii (Indra mai este numit şi „cel-ce-opreşte-apele-curgătoare şi în calitate de zeu al luminii zilei şi cerului senin are şi caracteristici olimpiene), diriguitori ai mersului lumii. Revine astfel tema generală a unui război care se justifică drept o reflectare a războiului transcendent al „formei", ordinii, dus împotriva haosului şi a forţelor oarbe ale naturii inferioare.

În ceea ce priveşte formele clasice occidentale ale „căii de acţiune" vom vorbi în cele ce urmează. Cât despre doctrina „războiului sfânt" ne vom referi la Cruciade. Faptul că în Cruciade s-au aflat faţă în faţă ca adversari nişte bărbaţi pentru care a lupta era raţiunea vieţii lor, acest fapt arată în fond – potrivit uneia şi aceleiaşi semnificaţii spirituale– adevăratul loc al acelei unităţi în spiritul tradiţional ce se poate menţine nu numai prin nişte diferenţe, ci şi prin nişte contraste mai dramatice. Tocmai prin faptul că s-au ridicat

unii împotriva altora pentru „războiul sfânt", Islamul şi lumea creştină au dovedit unitatea în spiritul tradiţional.

Încadrarea Cruciadelor într-un anumit plan implică multe elemente în măsură să le confere acestor cruciade o posibilă semnificaţie simbolico-spirituală. Cucerirea „pământului Sfânt" aflat „dincolo de mare" era pusă în corelaţie cu mai multe lucruri – mai multe decât s-ar putea crede – cu străvechile tradiţii potrivit cărora „în îndepărtatul Orient, acolo unde răsare soarele, se află preafericita regiune a acelor Asen cu sfântul oraş Ayard care nu cunoaşte moartea şi cei ce merg pe acele meleaguri se bucură de cerească seninătate şi de viaţă veşnică"[29]. Aşadar lupta împotriva Islamului a avut, prin natura sa, încă de la început, multe puncte comune cu asceza[30]. „Nu era vorba despre a lupta pentru stăpânirea unor pământuri, ci de a lupta pentru împărăţia cerurilor; şi Cruciadele nu erau căutuşi de puţin nişte acţiuni întreprinse de oameni, ci lucrarea lui Dumnezeu; astfel încât ele nu trebuiau să fie judecate aşa cum se judecă celelalte acţiuni omeneşti"[31]. În acele timpuri războiul sfânt a avut valoarea unui război cu totul spiritual şi, pentru a folosi expresia unui cronicar din acea vreme, „a fost ceva ca o baie care este ca un foc purificator înainte de moarte". Papii şi predicatorii îi comparau pe cei ce mureau în Cruciade cu „*aurul* care se încearcă de trei ori şi se *purifică* prin *foc* de *şapte* ori" şi acei eroi erau vrednici de mila lui Dumnezeu[32]. „Să nu uitaţi niciodată această prezicere" – scria Sf. Bernard în *De Laudi novae Militiae*[33]: „Fie că trăim, fie că murim, noi îi aparţinem lui Dumnezeu. Nici o onoare nu poate fi mai mare pentru voi decât aceea de a ieşi din gloată încununaţi cu lauri. Şi ce onoare ar putea exista vreodată mai mare decât aceea de a câştiga pe câmpul de luptă o coroană nemuritoare... O, fericită împrejurare în care poţi să aştepţi moartea fără teamă, s-o doreşti cu nerăbdare şi s-o primeşti cu curaj!". Cruciatului i se promiteau „gloria absolută" – *gloire absolue* – şi „odihna" în paradis – iar în limba grosolană a războinicilor acelor vremuri: *conquerre lit en paradis* – adică aceeaşi „odihnă" supranaturală promisă şi în *Coran*[34]. În aceste condiţii, Ierusalimul, ţinta cuceririi cruciate, se prezenta în dubla înfăţişare a unui oraş pământesc şi a unuia ceresc[35], iar Cruciada devenea echivalentul, în termenii tradiţiei eroice a „ritualului" unui pelerinaj precum şi cel al „pătimirii" pe o *via crucis*. De altfel membrii Ordinelor care au avut o contribuţie mai mare la Cruciade – de exemplu Cavalerii Templieri şi Cavalerii Ioaniţi – erau nişte bărbaţi care aidoma călugărului sau ascetului creştin „învăţaseră să dispreţuiască vanitatea acestei vieţi; în aceste Ordine se retrăgeau acei războinici care se săturaseră de lume şi care văzuseră în viaţa lor tot felul de lucruri"[36] astfel încât doreau să-şi îndrepte spiritul lor către ceva mai înalt. În cazul lor, învăţătura potrivit căreia *vita est militia super terram* putea să fie transpusă în viaţă în mod integral, interior şi exterior. „Înălţând rugăciuni de slavă ei se pregăteau de luptă şi porneau să înfrunte duşmanii. Utrenia lor era goarna; ciliciile lor erau armurile pe care arareori le dădeau jos (*cilicii* – brâie din păr de cal purtate în semn de pocăinţă – *n.tr.*); iar cetăţile deveniseră mânăstirile lor; iar trofeele luate de la păgâni le serveau drept moaşte de sfinţi şi icoane"[37]. Şi o asceză asemănătoare celei legate de aspectul tainic al clasei cavalerilor – despre care s-a mai vorbit – pregătea acea împlinire spirituală.

Eşecurile pe plan militar suferite de Cruciade – care la început au constituit tot atâtea motive de surpriză şi de perplexitate – au avut mai apoi menirea de a purifica aceste cruciade de orice rămăşiţă de materialitate şi de a face să conveargă privirile din exterior spre interior, de la elementul temporal la cel spiritual. Atunci când se compara soarta nefericită a unei Cruciade cu aceea a virtuţii nefericite – care nu este judecată şi recompensată decât în termenii unei *alte vieţi* – atunci se adăuga ceva cu sens mai înalt

fie noțiunii de a câștiga fie celei de a pierde, se concentra valoarea în aspectul ritual și în „cel de jertfă" al acțiunii în sine, acțiune realizată indiferent de rezultatele pământești vizibile, ca o ofertă pentru a dobândi din holocaustul individului uman „gloria absolută" ce conferă nemurirea.

Astfel că în cazul Cruciadelor revin semnificațiile fundamentale – precizate deja în termenii acelor tradiții cărora le-au fost proprii, niște expresii ca: „Paradisul se află în umbra săbiilor" sau: „sângele eroilor este mai aproape de Dumnezeu decât cerneala filozofilor și rugăciunile cucernicilor" – precum și concepția cu privire la sălașul nemuririi – „insula eroilor" – sau Walhalla – „curtea eroilor". Revine același spirit care însuflețea și dualismul războinic mazdeist, drept care mai apoi adepții lui Mithra au asimilat săvârșirea cultului lor cu exercitarea meseriei armelor; neofiții se legau printr-un jurământ – *sacramentum* – asemănător celui cerut în armată; și inițiatul, o dată ce dobândea această calitate, făcea parte din „oastea sfântă a zeului luminii"[38].

Pe de altă parte, în cazul Cruciadelor se mai semnalează – dată fiind importanța sa deosebită – realizarea *universalității* și a *supranaționalității* tocmai prin asceza acțiunii. O asemenea acțiune militară neobișnuită și sfântă a reunit prinți și duci de pe toate meleagurile, strânși laolaltă indiferent de interesele lor personale și de dezbinarea politică într-o solidaritate europeană conformă cu idealul ecumenic al Sfântului Imperiu Roman. De altfel puterea principală a Cruciadelor a fost oferită de clasa cavalerilor care, așa cum s-a relevat, era o instituție supranațională, ai cărei membri nu aveau patrie și se deplasau oriunde ar fi putut lupta pentru acei principi cărora le juraseră credință necondiționată. Papa Urban II s-a adresat clasei cavalerilor tocmai pentru că reprezenta comunitatea celor „care-și făceau simțită prezența oriunde izbucnea un război pentru a duce acolo spaima de armele folosite pentru apărarea onoarei și a dreptății" și care cu atât mai mult aveau să răspundă apelului lansat pentru războiul sfânt[39]. Astfel că și din acest punct de vedere a existat o convergență între elementul exterior și cel interior: și anume faptul că războiul sfânt îi oferea individului experiența acțiunii despersonalizate. Dar în același timp uniunea – ce rezulta din strângerea laolaltă a războinicilor în ceva superior tagmei lor, intereselor lor naționale, diviziunilor teritoriale și dezbinărilor politice – exprima și într-un mod exterior depășirea condiției individuale, deja caracteristică idealului Sfântului Imperiu Roman[40]. În realitate, dacă universalitatea legată de asceza autorității spirituale pure reprezintă condiția unei unități tradiționale cu caracter invizibil, existentă mai presus de orice dezbinare politică în cadrul unei civilizații deosebite purtând amprenta cosmosului, a unui tot organizat, a veșniciei, a tot ceea ce – raportată la tot ceea ce înseamnă *pathos* și dispoziția firească a oamenilor – aceasta prezintă, în materie de spirit, aceleași caractere de puritate și putere pe care le au marile forțe ale naturii; atunci când acestei universalități i se asociază „universalitatea ca acțiune" atunci se ajunge la idealul suprem al Imperiului, la acela a cărei unitate este vizibilă mai mult decât invizibilă, materială și politică și nu numai spirituală. Și instrumentul, mijlocul folosit pentru atingerea unui asemenea scop este tocmai asceza eroică, fermitatea vocației războinice potențată de orientarea supranaturală; iar unitatea „din interior" se reflectă „în exterior" în structura mai multor popoare organizate și unificate de o mare și singură stirpe cuceritoare.

De altfel cei cărora le plac contrastele și în ceea ce privește războiul nu ar avea altceva de făcut decât să constate starea în care ne-a adus civilizația modernă. Plecând de la condiția – ce nu este încă lipsită de o anumită noblețe – a războinicului ce luptă pentru onoarea și dreptul prințului său ajungem până la tipul simplului „soldat", aproape de

îndepărtarea oricărui element transcendent sau chiar religios din ideea de luptă. Ideea de a te bate pentru „calea Domnului" a apărut drept un fanatism „medieval", în timp ce ideea de a te bate pentru idealurile „patriotice" şi „naţionale" şi pentru alte himere similare care ar trebui în vremurile noastre să-şi lepede masca şi să se arate ceea ce sunt în realitate, adică nişte unelte ale unor forţe iraţionale, materialiste şi distructive apare drept ceva cât se poate de sfânt. În acest fel s-a putut vedea, puţin câte puţin, faptul că acolo unde se spunea în mod romantic „patrie", aceasta echivala adesea cu ideea unor planuri de anexiune sau de violenţă sau cu ideea unor interese ale vreunei industrii monopoliste; şi s-a mai putut vedea faptul că discursurile în legătură cu „eroismul" erau rostite îndeosebi de cei ce-i conduceau la gară pe cei care plecau să facă experienţa cu războiul aşa cum ai face orice experienţă; război care însemna o criză al cărei rezultat n-a fost, mai întotdeauna, adevărata transfigurare eroică a personalităţii, ci decăderea individului pe planul instinctelor sălbatice, al „reflexelor", al unor reacţii care păstrau cam prea puţin din ceea ce este omenesc pentru a fi considerate nu deasupra omului, ci dedesubtul acestuia[41].

Epoca naţionalismelor a cunoscut un demn surogat al celor două culmi tradiţionale şi anume cea a universalităţii autorităţii spirituale şi cea a universalităţii eroice: *imperialismul*. Şi în timp ce în lumea civilizată fapta celui care îşi însuşeşte prin violenţă bunurile altuia din simplul motiv că le doreşte şi că are nevoie de ele este considerată drept ceva reprobabil, o comportare asemănătoare la nivel de naţiuni a părut a fi un lucru firesc şi legitim, drept care a consfinţit ideea de conflict şi a stat la baza idealului „imperialist". S-a crezut faptul că o naţiune săracă sau „lipsită de spaţiu vital" are tot dreptul, dacă nu chiar datoria, de a pune stăpânire pe bunurile şi pe pământul altor popoare. În unele cazuri s-a ajuns până acolo încât să se creeze, prin vicleşug, nişte condiţii care să justifice politica de expansiune şi de cucerire „imperialistă" dusă de o naţiune. Un exemplu tipic în această privinţă a fost acela al metodei demografice legate de sloganul: „Numărul înseamnă puterea"; iar o altă metodă şi mai răspândită – situată pe un plan mai jos dat fiind că este controlată în mod exclusiv de factorul economico-financiar – este aceea a superproducţiei. O dată ajunse la faza de superproducţie şi la condiţia de naţiuni care din punct de vedere demografic şi industrial „nu au spaţiu" se impune o ieşire din această situaţie şi atunci când nu sunt de ajuns „războiul indirect" şi maşinaţiile diplomatice, atunci se trece la acţiuni militare care, de altminteri, în ochii noştri au o semnificaţie mult, mult mai joasă decât cea pe care a putut s-o aibă vreodată năvălirea popoarelor barbare. O răsturnare asemănătoare de situaţii a căpătat în ultima vreme proporţii mondiale graţie unei retorici dintre cele mai ipocrite. Au fost vehiculate marile idei privind „umanitatea", „democraţia" şi „libertatea popoarelor" şi pe de o parte – cea externă – a fost „depăşită" ideea nu numai de „război sfânt", ci de război în general aşa cum o puteau concepe numai nişte persoane onorabile şi a fost coborât idealul eroic la nivelul de poliţist, dat fiind faptul că noile „cruciade"[42] nu au putut găsi un stindard mai bun decât acela al unei „acţiuni împotriva agresorului"; dar pe de altă parte – cea internă – dincolo de fumurile acestei retorici numai brutala, cinica sete de putere a forţelor oarbe capitaliste şi colectiviste internaţionale s-a dovedit a fi hotărâtoare. În acelaşi timp, „ştiinţa" a dus la o mecanizare şi o „tehnicizare" peste măsură a acţiunii războinice drept care nu atât omul este acela care luptă împotriva omului, ci maşina este aceea care luptă împotriva omului şi în ultimă instanţă sunt folosite – graţie războiului aerian lipsit de discernământ, armelor atomice şi armelor chimice – nişte sisteme raţionale de exterminare în masă care nu lasă nici o speranţă de scăpare; nişte sisteme care mai înainte

vreme puteau fi concepute doar pentru stârpirea microbilor sau a insectelor. Faptul că milioane şi milioane de oameni sunt smulşi în masă de la nişte ocupaţii şi vocaţii cu totul străine de cea de războinic, că sunt transformaţi, literalmente, în ceea ce în jargon tehnico-militar se cheamă „material uman" şi că aceşti oameni mor în asemenea acţiuni – ei bine, acest fapt este ceva cum nu se poate mai sfânt şi mai demn de nivelul la care a ajuns „progresul civilizaţiei".

BIBLIOGRAFIE

AA.VV., *Guerra* (Război), în *I Quaderni di Avallon* (Caietele din Avallon), nr. 35, Rimini, 1995.

F. Andriola, *La lunga notte dell'informazione. La guerra del golfo e i mass media tra bugie e „spezzoni" di verità* (Lunga noapte a informaţiei. Războiul din golf şi mass-media între minciună şi adevăr „cu ţârâita"), Ed. Settimo Sigillo, Roma, 1992.

R. Billi, *Seneca: la vita come milizia* (Seneca: viaţa ca oştire), Ed. all'insegna del Veltro, Parma, 1987.

F. Cardini, *Le Crociate* (Cruciadele), Istituto di Cultura Nova Civitas, Roma, 1971.

F. Cardini, *Quell'antica festa crudele* (Acea antică sărbătoare nemiloasă), Il Saggiatore, Milano, 1987.

P. Catalano, *Diritto e persone* (Dreptul şi oamenii), Giappichelli, Torino, 1990.

P. Crepon, *La religione e la guerra* (Religia şi războiul), Il Melangelo, Genova, 1992.

T. Deshimaru Roshi, *Zen e arti marziali* (Secta Zen şi artele marţiale), Il Cerchio, Rimini, 1990.

G. Dumézil, *Le sorti del guerriero* (Destinele războinicului), Adelphi, Milano, 1990.

R. Gobbi, *Chi ha provocato la seconda guerra mondiale?* (Cine a provocat cel de al doilea război mondial?), Muzzio, Padova, 1995.

J. Keegan, *La grande storia della guerra* (Marea istorie a războiului), Mondadori, Milano, 1994.

J. Kleeves, *Sacrifici umani* (Jertfe omeneşti), Il Cerchio, Rimini, 1993.

M. Polia, *L'etica del Bushido* (Etica lui Bushido), Il Cerchio, Rimini, 1997.

D. Spada, *La Caccia Selvaggia* (Vânătoarea Sălbatică), Barbarossa, Milano, 1994.

În antichitatea clasică, jocurile – *ludi* – au avut, în parte, un caracter sacru în măsură să dea naştere unor expresii caracteristice tradiţiei acţiunii.

„*Ludorum primum initium procurandis religionibus datum*" [„La piu antica istituzione dei giuochi ebbe luogo a scopo di scongiuro" (Cea mai veche instituţie a jocurilor a fost creată în scopul invocării a ceva sacru)] afirma Livius Titus. Ar fi existat pericolul de a se nesocoti acele *sacra certamina*, drept care dacă vistieria Statului era goală se putea lua măsura reducerii numărului jocurilor dar nu şi aceea de a le suprima. Constituţia lui Ursus îi obliga pe duumviri şi pe edili să-i slăvească pe zei prin jocuri. Vitruviu a vrut ca fiecare oraş să aibă teatrul său „*deorum immortalium diebus festis ludorum spectationibus*" [„per gli spettacoli dei giuochi nei giorni festivi degli dèi immortali" (pentru spectacolele din zilele de sărbătoare în cinstea zeilor nemuritori)]; iar mai-marele jocurilor din Circus Maximus era la început şi preotul divinităţilor Ceres, Liberus şi Libera. În orice caz, cel ce conducea jocurile din Roma era întotdeauna un reprezentant al religiei oficiale patriciene şi pentru un anumit tip de jocuri, *ludi*, au fost înfiinţate nişte colegii sacerdotale speciale (aşa, de exemplu, acele Salii agonale)[1]. Jocurile erau legate într-o asemenea măsură de temple încât împăraţii creştini au fost nevoiţi să permită păstrarea acelor temple a căror desfiinţare ar fi implicat şi suprimarea jocurilor; astfel încât jocurile – *ludi* – au continuat să existe – ca puţine alte instituţii ale Romei antice – atât timp cât avea să dureze şi imperiul roman[2]. Jocurile se încheiau cu o agapă la care erau invitate spiritele – *invitatione daemonum* – şi care avea semnificaţia unui ritual de împărtăşire a puterii mistice legate de aceste spirite[3]. „*Ludi scaenici... interres divinas a doctissimis conscribuntur*" [„Gli spettacoli teatrali... vengono annoverati dai piu dotti fra i riti sacri" (Spectacolele teatrale... sunt trecute de către cei mai învăţaţi în rândul ritualurilor sfinte) – relatează Augustin[4].

Res divinae – un asemenea caracter sacru putea avea aşadar, ceea ce ar corespunde sportului şi infatuării sportive plebeiene din zilele noastre. În tradiţia elenistică instituţia jocurilor mai importante a avut o strânsă corelaţie cu ideea luptei puterilor olimpiene, eroice şi solare împotriva forţelor oarbe ale naturii. Jocurile pitice organizate la Delfi aminteau de triumful lui Apollo asupra balaurului Piton, precum şi de victoria acestui zeu boreal obţinută în întrecerea cu ceilalţi zei. Jocurile olimpice mai erau puse în corelaţie cu ideea triumfului stirpei cereşti asupra stirpei titanilor[5]. Herakles, semizeul aliat al Zeilor olimpieni în lupta acestora împotriva titanilor, ar fi fost acela care prin isprăvile sale ce i-au adus nemurirea ar fi pus bazele jocurilor olimpice[6] smulgând, în mod simbolic, din pământul Nordicilor măslinul cu ale cărui ramuri erau încununaţi învingătorii[7]. Jocurile olimpice aveau un caracter strict bărbătesc. Femeilor le era interzis cu desăvârşire să asiste la aceste jocuri. În altă ordine de idei, credem că nu era ceva întâmplător faptul că în circurile romane apăreau nişte numere şi nişte simboluri sacre: şi anume numărul *trei* – în *ternae summitates metarum* [le tre mete estreme (cele trei ţinte extreme)] şi în *tres arae trinis Diis magnis potentibus valentibus* [tre are per le divinità grandi, potenti, forti (trei altare pentru cele trei divinităţi mari, puternice, tari)] pe care Tertulian[8] le pune în

legătură cu marea Triadă din Samothrace; numărul *cinci*, în cei cinci *spatia* ai circuitelor dominiţiene; numărul *doisprezece* corespunzând zodiacului şi numărului porţilor prin care intrau carele la începutul imperiului; numărul *şapte*, corespunzând numărului jocurilor – *ludi* – anuale din vremea republicii, numărului altarelor dedicate zeilor planetari – altare dintre care cel mai mare era cel în formă de piramidă a soarelui din Circus Maximus[9], precum şi numărului total al tururilor din care se compunea fiecare cursă completă, şi numărului „ouălor" şi „delfinilor" sau „tritonilor" care se aflau în fiecare din aceşti şapte *curricula*[10]. Dar – aşa cum a relevat Bachofen – oul şi tritonul se refereau în mod simbolic la dualitatea fundamentală a puterilor lumii: „oul" reprezintă materia generatoare care cuprinde în sine orice potenţialitate – în timp ce „tritonul" sau „calul marin", vietate sfântă a lui Poseidon-Neptun şi reprezentare frecventă a valului, exprima pe această cale aceeaşi putere dătătoare de viaţă falico-telurică; drept care, potrivit unei tradiţii menţionate de Plutarh, în apele Nilului ar fi luat naştere puterea de fecundare a masculului primordial care a fertilizat-o pe Isis, imaginată drept pământ al Egiptului. De altfel această dualitate s-a reflectat în aceeaşi situaţie a locului antic a desfăşurării atât a acelor *ludi* cât şi a aşa-ziselor *equirria*; pe valea cuprinsă între colinele Aventino şi Palatino – vale sfântă, vale a Murciei, una din divinităţile feminino-telurice – Tarquinius a poruncit să se construiască circul său; iar pistele aşa-ziselor *equirria* plecau din apele Tibrului şi aveau drept punct final, *metae*, nişte săbii înfipte în Câmpul lui Marte[11]. Aşadar: nişte simboluri eroice şi bărbăteşti la sfârşit, a τέλος la început, iar de jur împrejur elementul feminin şi material al generării: apa curgătoare sau pământul sacru al unor divinităţi ctonice.

În acest fel acţiunea se încadra între nişte simboluri materiale ale unor semnificaţii superioare care să facă în aşa fel încât „metoda şi tehnica magică" ascunse în acele *ludi*[12] – jocuri care începeau întotdeauna prin sacrificii solemne şi care au fost folosite adeseori pentru a se invoca puterile divine în situaţiile de primejdie naţională – să aibă o eficacitate cât mai mare. Impetuozitatea cailor, ameţeala dată de cursa nebună, de-a lungul a *şapte* tururi, spre victorie – cursă comparată, pe alt plan, cu aceea a soarelui şi dedicată soarelui[13] – reaminteau misterul fluidului cosmic emanat în „ciclul generării" potrivit ierarhiei planetare. Fapt care trebuie pus în corelaţie cu semnificaţia generală a „sacrificiului" şi mai apoi cu uciderea rituală a calului învingător, drept ofrandă adusă zeului Marte; iar puterea eliberată în acest fel părea să fi fost – în viziunea romanilor – favorabilă obţinerii unor recolte bune, *ad frugum eventum* [per il buon esito del raccolto (să avem o recoltă bună)]. De altfel, acest sacrificiu putea fi considerat drept corespondenţa acelui *ashvamedha* indo-arian care la origine era un ritual magic menit să obţină puterea, care ritual se săvârşea în împrejurări deosebite cum ar fi fost momentul intrării în război sau cel de după o victorie. Ritualul era săvârşit de doi călăreţi care intrau unul pe poarta dinspre răsărit şi celălalt pe poarta dinspre apus pentru a se angaja într-o luptă pe viaţă şi pe moarte şi călăreţii purtau culorile celor două faţiuni, culori care erau tot acelea pe care le avea oul cosmic orfic, adică albul – ce simboliza iarna şi roşul – ce simboliza vara sau, mai exact, o culoare – puterea ctonio-lunară şi cealaltă – puterea ceresco-solară[14] şi prin aceasta se evoca lupta dintre cele două mari puteri ale elementelor naturii. Fiecare ţintă, *meta sudans*, era considerată drept „vie" – λίθος ἔμψυξος; iar altarul ridicat pentru zeul Consus – un spirit rău care stătea în aşteptarea sângelui vărsat în jocurile pline de cruzime sau *munera* – într-o parte a circului, altar care era descoperit numai cu ocazia jocurilor, apărea drept punct de plecare al forţelor întunericului, la fel ca în cazul acelui *puteal* etrusc cu care se afla în corespondenţă evidentă[15]. Dar în partea de sus se aflau nişte statui ale unor divinităţi triumfale care trimiteau cu gândul

la principiul opus, ceresc, astfel încât circul se transforma, într-o anumită privinţă, într-un conciliu al numen-ilor – *daemonum concilium*[16] – a cărui prezenţă invizibilă era de altminteri, statuată în mod ritual de nişte scaune lăsate goale[17]. Astfel încât pe de o parte acţiunea părea a se desfăşura într-o întrecere atletică sau scenică, iar pe de altă parte trecea pe planul unei evocări magice care presupunea un risc real într-o ordine mai vastă decât cea a participanţilor la acele *certamina*, a căror victorie reînnoia, înviora în individ şi în colectivitate acea putere cerească ce domina forţele întunericului. Jocurile aşa-zise *ludi apollinari* au fost create cu ocazia războaielor punice, în scopul apărării împotriva pericolului prevestit de oracol. Şi au fost reluate pentru a se invoca ajutorul împotriva unei ciume, iar mai apoi s-au desfăşurat în mod periodic. În preludiul jocurilor, în aşa-zisa „pompa", erau plimbate în care anume adaptate – *tensae* – de la Campidoglio şi până la circ, atributele – *exuviae* – zeilor capitolini protectori ai romanităţii şi mai cu seamă acele *exuviae Jovis Optimi Maximi* [i trofei di Giove Ottimo Massimo (trofeele lui Iupiter Zeul Zeilor)] care reprezentau şi însemnele *imperium*-ului, ale victoriei: fulgerul, sceptrul cu acvilă, coroana de aur. Aceasta ca şi cum însăşi puterea ascunsă a stăpânirii romane ar fi trebuit să asiste la acele manifestări organizate în onoarea ei – *ludi romani* – sau ar fi trebuit să ia parte la ele. Magistratul desemnat să conducă jocurile se afla în fruntea cortegiului purtând simbolurile divine cu aerul unui *triumfător*; era înconjurat de suita sa şi un sclav îi ţinea pe cap o coroană din frunze de stejar împodobită cu aur şi diamante. S-ar putea ca în perioada de început a jocurilor, cvadriga să nu fi reprezentat decât atributul lui Iupiter şi în acelaşi timp un semn distinctiv al regalităţii triumfale drept care o străveche cvadrigă de origine etruscă păstrată într-un templu capitolin era considerată de romani drept o garanţie a prosperităţii lor viitoare[18].

Este lesne de înţeles atunci faptul că dacă jocurile nu se desfăşurau potrivit rânduielilor tradiţiei acel lucru însemna nesocotirea unui ritual sacru; dacă reprezentaţia era tulburată de vreun incident sau întreruptă din cine ştie ce cauză şi dacă ritualurile legate de desfăşurarea acesteia erau încălcate, acest lucru era semn de nenorocire şi de blestem în care caz jocurile – *ludi* – trebuiau să fie reluate pentru a se „îmbuna" puterile divine[19]. Şi dimpotrivă, aşa cum spune o cunoscută legendă, atunci când populaţia luată prin surprindere de un atac al duşmanilor părăsise jocurile pentru a pune mâna pe arme, atunci a avut ocazia să vadă cum duşmanii fuseseră puşi pe fugă de o forţă supranaturală care s-a dovedit a fi cea a ritualului reprezentaţiei dedicate lui Apollo, ritual care nu fusese întrerupt între timp[20]. Şi dacă jocurile erau dedicate adesea unor „Victorii" înţelese drept nişte personificări ale forţei triumfale, scopul acestor jocuri era de fapt de a reînnoi vigoarea şi prezenţa acestor forţe. Considerând lucrurile pe această bază – şi referindu-ne îndeosebi la acei *certamina* şi acei *munera* – vom înţelege şi faptul că învingătorul putea să fi avut un caracter divin, să fi fost o încarnare trecătoare a unei divinităţi. În oraşul Olimpia, învingătorul, în clipa triumfului părea a fi încarnarea unui Zeus local şi, în aceeaşi ordine de idei, vorbele adresate gladiatorului victorios au trecut în străvechea liturghie creştină: εἰς αἰῶνα ἀπ αἰῶνος[21].

De fapt aici ar trebui să ne întrebăm cam ce valoare putea avea o asemenea acţiune pentru individ lăsând la o parte valoarea de ritual şi de magie pe care o avea pentru comunitate. În această privinţă ar fi necesar, mai mult sau mai puţin, să repetăm cele spuse în legătură cu războiul sfânt şi anume că înfierbântarea eroică – dirijată în mod ritual – dată de luptă şi de victorie devenea o imitaţie în comparaţie cu acel elan mai nobil şi mai pur care-l face pe cel iniţiat să învingă moartea. În acest fel se explică desele referiri la *certamina*, la *ludi*, jocurile circului, şi la imaginile învingătorilor care-şi află locul în arta

funerară clasică; toate acestea fixau în mod analogic cea mai mare speranță a mortului, reprezentau sensibilizarea tipului de acțiune cel mai potrivit în măsură să-l facă să învingă lumea de dincolo – tărâmul lui Hades – și să obțină, potrivit tradiției acțiunii, gloria unei vieți nemuritoare. Astfel că într-o întreagă serie de sarcofage, de urne funerare și de basoreliefuri clasice se întâlnesc în mod frecvent imagini ale unei „morți triumfale": Victorii înaripate deschid porțile tărâmului celuilalt sau poartă medalionul defunctului și îi susțin acestuia pe cap coroana pururi verde care încunună capul celor inițiați[22]. În Grecia, în ceremoniile pindarice prin care se slăvea divinitatea luptătorilor biruitori, Enagogii și Promachii erau reprezentați în chip de divinități mistice care călăuzeau sufletele spre nemurire. Și invers: în orfism, orice victorie, Nike, devine simbolul biruinței sufletului asupra trupului, iar cel ce dobândise inițierea era numit „erou", erou al unei lupte dramatice și fără de răgaz. Ceea ce în mit era expresia unei vieți eroice era luat drept model de viață orfică; drept care în imaginile sepulcrale Hercule, Teseu, Dioscurii, Ahile și așa mai departe sunt denumiți inițiați orfici: στρατός, *militia* - oștirea – este denumită ceata celor inițiați și μυσταγωγός – sacerdotul care inițiază este numit sacerdotul ritualurilor misterioase. Asociația de idei reprezentând lumina, victoria și inițierea se întâlnește în numeroase monumente elenice împodobite cu imagini. Helios – soarele pe punctul de a răsări sau Aurora este și Nike și posedă carul triumfal; iar Nike este și Teletè, Mystis și alte divinități sau personificări ale renașterii transcendente[23]. Trecând de la aspectul simbolic și ezoteric la cel magic trebuie să arătăm că întrecerile și dansurile războinice care se desfășurau în Grecia la moartea eroilor (manifestări cărora la Roma le corespundeau jocurile – *ludi* – ce însoțeau funeraliile oamenilor importanți) aveau drept scop trezirea unei puteri mitice mântuitoare care să-i însoțească și să-i întărească pe eroi în momentul critic al săvârșirii din viață. Iar cultul eroilor reproducea întocmai manifestările organizate la funeraliile eroilor[24].

Toate acestea reprezentau un exemplu caracteristic de civilizație tradițională înțeles nu prin prisma contemplației, ci a acțiunii, a acțiunii ca spirit și a spiritului ca acțiune. Iar în cazul Greciei am amintit faptul că în orașul Olimpia acțiunea ca „jocuri" a îndeplinit o funcție unificatoare mai presus de individualismul Statelor și a orașelor, funcție asemănătoare celei care și-a făcut simțită prezența, bunăoară, în acțiunea de „război sfânt" în fenomenul supranațional al Cruciadelor și în spațiul islamic în perioada primului Califat.

Și nu se poate spune că lipsesc elementele necesare pentru a se sesiza aspectul mai profund al acestor tradiții. S-a relevat faptul că în antichitate noțiunile de suflet, de dublură-sosie sau spirit, apoi de Furie sau Erinie și în sfârșit noțiunea de zeiță a morții sau de zeiță a victoriei se contopeau adesea într-o noțiune unică în așa fel încât să se statornicească ideea unei divinități care este în același timp o zeiță a luptelor și un element transcendental al sufletului omenesc[25].

Acest lucru este valabil, bunăoară, pentru cele două noțiuni de *fylgja* (nordică) și de *fravashi* (iranică). Noțiunea de *fylgja* care înseamnă literalmente, „însoțitoare" a fost concepută ca o entitate spirituală care sălășluiește în orice om și care poate fi percepută în niște momente deosebite cum ar fi clipa în care se moare sau cea a unui pericol de moarte. Această noțiune se confundă cu cea de *hugir* care echivalează cu cea de suflet dar care reprezintă în același timp și o putere supranaturală – *fylgjukoma* – spirit fie numai al individului fie al întregului neam al acestuia (*kynfylgja*). Dar acea *fylgja* se prezintă adeseori drept un echivalent al *walkyriei*, concepută aceasta din urmă, ca o entitate a „destinului" care-l călăuzește pe individ la victorie și la moartea eroică[26]. Același lucru este valabil întrucâtva și în cazul acelor *fravashi* din vechea tradiție iranică; acestea erau zeițele

înfricoşătoare ale războiului care aduceau noroc şi izbândă[27] şi mai reprezentau şi „puterea lăuntrică a fiecărui om, cea care-l susţine şi care face ca el să se nască şi să vieţuiască" aşa „ca sufletul mortului care suflet continuă să existe şi este divinizat" în raport cu puterea mistică a neamului, aşa ca în concepţia hindusă a acelor *pitr* şi în cea latină a manilor[28].

În legătură cu acest fel de viaţă a vieţii, cu puterea profundă a vieţii care se află în spatele trupului, precum şi cu modurile conştiinţei desăvârşite am mai vorbit deja. Dar trebuie să scoatem în evidenţă faptul că spiritul sau dublura transcende orice formă personală, individuală în care se manifestă, drept care trecerea bruscă de la starea obişnuită a conştiinţei individualizate la starea definită de spirit ca atare ar avea, în general, semnificaţia unei crize, a unui element distructiv şi aceste ultime două se înregistrează efectiv, o dată cu moartea. Dacă admitem că în anumite împrejurări aşa-zisa dublură poate năvăli – ca să spunem aşa – în Eu şi-l poate determina pe acesta să simtă totul potrivit transcendenţei ei distructive, atunci se dezvăluie prin sine însuşi sensul primei asimilări dintre cele amintite mai sus; drept care aşa-zisa dublură sau spiritul omului şi divinitatea morţii care îşi face simţită prezenţa – ca o walkyrie – în clipa morţii sau în clipa pericolului de moarte se contopesc, devin unul şi acelaşi lucru. În asceza de tip religios şi mistic, „mortificarea", renunţarea la Eu, înflăcărarea dedicării credinţei în Dumnezeu reprezintă mijloacele preferate prin care se încearcă provocarea crizei menţionate adineauri precum şi depăşirea acestei crize. Dar noi ştim că, potrivit celeilalte căi, mijlocul prin care se poate ajunge la o astfel de situaţie este înflăcărarea activă, trezirea elementului „acţiune", a acţiunii în stare pură. Metoda sfântă folosită pentru a atrage şi a revela nişte lucruri prin intermediul exaltării sufletului, al divinităţii şi puterilor invizibile a fost metoda *dansului*, exprimat în nişte forme inferioare, dans care era subiectul unor manifestări de tip orgiac, şamanic, bahic, menadic, coribantic. Şi la Roma au existat dansuri sfinte sacerdotale în ipostaza acelor Lupercalii şi Arvalii iar laitmotivul imnului acestora din urmă: „Ajută-ne Marte, dansează, dansează!" dezvăluie deja legătura existentă între dans şi război, război care era apanajul lui Marte[29]. Vieţii individului, viaţă ce ţâşnise din ritm, i se adăugase o altă viaţă, ca o prelungire abisală a celei dintâi; iar larii – în chip de *lares ludentes* sau Cureti[30] – Furiile şi Erinniile, entităţile spirituale sălbatice care au atribute asemănătoare celor ale lui Zagreus – „Marele-vânător-căruia-nu-i-scapă-nimic" reprezintă dramatizările acestei vieţi. Acestea sunt aşadar, nişte forme în care se prezintă spiritul în înfricoşătoarea şi activa lui transcendenţă. Acele *ludi* şi *munera* şi jocurile sacre se situează pe o treaptă superioară – mai presus chiar decât *războiul*. În ameţeala lucidă a pericolului şi în elanul eroic ce-l cuprind pe individ în dorinţa intensă a victoriei (în jocuri – *ludi* – dar mai ales în război) individul ştie, recunoaşte că a trăit o experienţă asemănătoare; iar verbul *ludere* – a juca, a sărbători – pare să cuprindă în sine, etimologic vorbind[31] ideea de a „dezlega", de a elibera, ce trebuie raportată în mod ezoteric la virtutea – caracteristică întrecerii luptei – de a rupe legătura individuală şi de a da frâu liber forţelor profunde. De aici şi ideea următoare care derivă din cea de mai sus: şi anume aceea potrivit căreia aşa-zisa dublură şi zeiţa morţii nu numai că sunt aidoma Furiilor sau Erinniilor dar sunt aidoma şi zeiţelor războiului precum şi walkyriilor – fecioare impetuoase ale luptelor, care bagă spaima în duşmani, *herfjöturr*, şi aidoma acelor *fravashi* – „înspăimântătoare, atotputernice şi care atacă năvalnic".

Dar acestea se transformă în ultimă instanţă şi în zeiţe, aşa ca Victoria sau Nike, în *lar victor*, în *lar martis et pacis triumphalis*, în larii care la Roma erau consideraţi drept semizeii care au întemeiat oraşul şi au pus bazele Imperiului"[32]. Această transformare ulterioară îi corespunde îndeplinirii cu succes a unor asemenea experienţe. Aşa cum aşa-

zisă dublură reprezintă puterea neobişnuită a stării latente în raport cu conştiinţa externă; aşa cum zeiţa morţii dramatizează senzaţia manifestării acestei puteri ca principiu de criză a însăşi esenţei Eului desăvârşit; aşa cum Furiile sau Eriniile sau acei *lares ludentes* reflectă maniera specială de a se dezlănţui a acestui Eu – tot aşa zeiţa Victoria şi acel *lar victor* exprimă triumful asupra acestui Eu, faptul de a „deveni unul din cei doi", trecerea triumfală la starea aflată dincolo de pericolul extazelor şi al dezmembrărilor de orice fel tocmai în toiul acţiunii.

De altfel, acolo unde manifestările spiritului se desfăşoară – spre deosebire de ceea ce se întâmplă în domeniul ascezei contemplative – în cadrul unor acţiuni şi fapte reale, în acel caz între elementul fizic şi cel metafizic, între vizibil şi invizibil se poate stabili un paralelism şi acele manifestări pot reprezenta o parte opusă, ascunsă, a unor acţiuni războinice sau de întrecere încununate de izbândă. Atunci victoria materială devine evidenţa unui fapt spiritual corespunzător care a determinat această victorie de-a lungul unor drumuri deschise de energiile care leagă interiorul de exterior; fapt care apare drept semnul real al unei iniţieri şi al unei manifestări mistice evidente înregistrate în acel punct. Războinicul, conducătorul care înfrunta în mod material Furiile şi Moartea se lupta cu acestea în acelaşi timp în interior, în spirit şi acestea îi apăreau drept nişte emergenţe periculoase ale unor puteri ale naturii abisale a spiritului. Învingând aceste puteri el obţinea victoria definitivă[33]. De aceea în tradiţiile clasice orice victorie dobândea adeseori şi un caracter sacru; iar în *imperator*, în erou, în conducătorul învingător aclamat pe câmpul de luptă – ca şi în cel ce învingea în jocurile sacre, *ludi* – îşi făcea simţită prezenţa, în mod brusc, o putere mistică ce avea darul să-l transforme pe erou, să-l înalţe dincolo de condiţia umană. Unul din obiceiurile războinicilor romani – susceptibil de o semnificaţie ezoterică – era acela de a-l purta pe învingător pe scuturi. De fapt, încă de pe vremea lui Ennius scutul a fost asimilat cu bolta cerească – *altisonum coeli clupeum* – şi în templul lui Iupiter olimpianul era venerat ca un obiect sacru. În secolul al treilea, la Roma, titlul de „*imperator*" s-a confundat cu cel de „învingător"; iar ceremonia triumfală era mai mult decât un spectacol militar, era o ceremonie sacră întru slava celui mai mare zeu capitolin. Învingătorul apărea ca o imagine vie a lui Iupiter şi se ducea să depună în mâinile acestui zeu laurii triumfali ai victoriei obţinute. Carul triumfal era un simbol al cvadrigei cereşti a lui Iupiter şi semnele distinctive ale conducătorului corespundeau celor ale zeului[34]. Simbolistica unor „victorii", walkyrii şi alte entităţi asemănătoare care călăuzesc spre „ceruri" sufletele războinicilor căzuţi în luptă sau simbolistica unui erou biruitor care primeşte – aşa ca Hercule – de la Nike coroana hărăzită celor ce contribuie la trăinicia spiritului olimpic, aceste simbolistici devin cât se poate de clare şi completează cele spuse în legătură cu războiul sfânt; şi se încadrează în ordinea unor tradiţii în care victoria dobândeşte o semnficiaţie de nemurire asemănătoare celei a iniţierii şi apare drept o mediatoare fie a împărtăşirii transcendenţei fie a manifestării acestei transcendenţe într-un corp potenţial. Şi acest principiu trebuie să fie asociat cu ideea islamică potrivit căreia războinicii ucişi în „războiul sfânt" – *jihad* – nu ar fi niciodată morţi cu adevărat[35].

Şi o ultimă precizare. Victoria unui conducător a fost adeseori considerată de romani drept o divinitate – *numen* – independentă, a cărei viaţă misterioasă constituia centrul atenţiei unui cult special. Şi acesteia îi erau dedicate serbări, jocuri sacre, ritualuri şi sacrificii având drept scop reînnoirea prezenţei ei. În legătură cu acestea cel mai răspândit exemplu este cel cunoscut sub numele de *Victoria Caesaris*[36]. Fapt e că există credinţa potrivit căreia orice victorie – dat fiind că echivala cu o acţiune iniţiatică sau „de sacrificiu" – dădea naştere unei fiinţe disociată de soarta şi de caracteristicile omului, fiinţă

muritoare din care se trăgea, entitate care putea stabili o legătură având nişte influenţe spirituale deosebite aşa ca victoria dobândită de strămunii divini despre care s-a vorbit deja pe larg. Exact ca în cazul cultului legat de strămunii divini, aceste influenţe trebuiau să fie confirmate şi dezvoltate de nişte ritualuri ce acţionau potrivit unor legi de afinitate, de analogie. Aşa se întâmpla prin excelenţă în cazul jocurilor şi întrecerilor prin care se celebrau acele *victoriae* şi *numina*. Regularitatea cu care se desfăşura acest cult al întrecerilor, statuată prin lege, putea să-i confere stabilitatea unei „prezenţe" gata să se adauge în mod tainic puterilor poporului pentru a-l călăuzi pe acesta spre un ţel „norocos", pentru a face din nişte noi victorii un mijloc care să dezvăluie şi să sporească vigoarea victoriei iniţiale. Astfel încât la Roma preamărirea lui Cezar trecut în nefiinţă a fost confundată cu aceea a victoriei obţinute de el, iar prin jocurile dedicate acelei *Victoria Caesaris* s-a putut vedea în persoana lui Cezar un „învingător perpetuu"[37].

Cultul Victoriei, despre care s-a crezut că avea origini preistorice[38], poate fi considerat la modul mai general, sufletul tainic al măreţiei şi a acelei *fides* romana. Statuia zeiţei Victoria fusese aşezată, încă din timpul împăratului August, pe altarul Senatului roman şi se obişnuia ca fiecare senator în drum spre locul lui să se ducă la acel altar şi să aprindă acolo un dram de tămâie. Puterea aceea tainică părea să conducă în mod invizibil dezbaterile Senatului; şi spre acea putere imaginară se întindeau mâinile atunci când i se jura credinţă unui nou cârmuitor cu ocazia instalării sale şi în fiecare an, în ziua de 3 ianuarie, când se rosteau urări solemne de sănătate împăratului şi de prosperitate imperiului. Şi acesta a fost cel mai tenace cult roman şi a fost ultimul care a coborât steagul în faţa creştinismului[39].

Se poate afirma, pe bună dreptate, că la romani nici o convingere n-a fost mai puternică decât aceea că Roma îşi datora măreţia ei unor puteri divine, drept care îi susţineau sus şi tare acea *aeternitas*[40]; că – legat de acest fapt – un război, pentru a fi putut să fie câştigat materialiceşte vorbind, trebuia să fie câştigat, sau măcar să fi fost sporită şansa câştigării lui, prin bunăvoinţa puterilor divine. După bătălia de la lacul Trasimeno, Fabius le-a spus oştenilor săi: „Vina voastră n-a fost atât aceea de a nu fi avut curaj şi pricepere cât mai ales aceea de a fi disprețuit sacrificiile şi prezicerile augurilor"[41]. Mai exista şi credinţa potrivit căreia un oraş nu putea să fie cucerit decât dacă se acţiona în aşa fel încât să fie părăsit de zeul lui protector[42]. Nu se pornea nici un război până ce nu se săvârşeau sacrificii şi un colegiu special de preoţi – acei *fetiales* – avea însărcinarea de a săvârşi ritualurile în legătură cu războiul. Baza artei militare a romanilor era aceea de a nu se angaja în luptă dacă zeii nu erau favorabili unei asemenea acţiuni[43]. Mai înainte vreme Temistocle spusese: „Nu noi, ci zeii şi eroii au fost în stare să săvârşească aceste isprăvi"[44]. Astfel că sarcina principală îi revenea încă o dată elementului sacru, *sacrum*. Iar elementele supranaturale erau invocate să sprijine acţiunile omeneşti, să le insufle acestora din urmă puterea mistică a *Victoriei*[45].

După ce am vorbit despre acţiune şi despre eroism ca fiind nişte valori tradiţionale, se cuvine să scoatem în evidenţă deosebirea existentă între acestea şi formele care se pot constata – cu doar puţine excepţii – în zilele noastre. Deosebirea constă, încă o dată, în lipsa în cea de a doua categorie – cea a formelor – lipsa dimensiunii transcendenţei, deci a unei orientări care, chiar atunci când nu este determinată de instinctul pur şi de o pornire oarbă, nu duce la nici o „deschidere", ba dimpotrivă, dă naştere unor calităţi care-i conferă putere doar acelui „Eu fizic" ce se remarcă printr-o jalnică strălucire. În ceea ce priveşte valorile ascetice în sens restrâns, avem de a face aici cu un factor de diminuare care face că asceza să-şi piardă orice element de iluminare în trecerea de la conceptul de *ascetică*

la cel de *etică*, mai ales în raport cu doctrinele morale cum ar fi cea kantiană şi, în parte, cea stoică. Orice morală – în cazul că este vorba despre formele superioare ale acesteia, adică despre aşa-zisa morală autonomă – nu este altceva decât o asceză laicizată. Dar în această situaţie ea nu mai este decât un ciot care supravieţuieşte şi care nu mai are nici un fel de bază adevărată. Şi în acest fel critica „spiritelor libere" moderne, până la Nietzsche, a fost ceva ca o joacă de copii în ceea ce priveşte valorile şi imperativele moralei numită, în mod impropriu, tradiţională (impropriu deoarece, repetăm acest lucru, într-o civilizaţie tradiţională nici măcar nu exista o morală ca sferă autonomă). Era necesar aşadar, să se coboare la un nivel mai jos; astfel încât să se treacă de la o morală „autonomă", categoric imperativă, la o morală pe bază utilitaristă şi „socială", afectată ca atare de o relativitate şi de o contingenţă fundamentale.

La fel ca asceza în general, tot aşa şi eroismul şi acţiunea, atunci când nu au drept scop să călăuzească personalitatea spre adevăratul ei centru, atunci nici eroismul şi nici acţiunea nu mai reprezintă nimic din ceea ce le-a preamărit în lumea Tradiţiei, ci doar o „structură" care începe şi se termină în om şi care structură, luată ca atare, nu are un sens sau o valoare situate dincolo de senzaţie, de exaltare, de frenezia impulsivă. Acesta este, aproape fără excepţie, cazul cultului modern al acţiunii. Chiar dacă totul nu se reduce decât la o cultură de „reflexe", la un control aproape sportiv al unei reacţii elementare care fac în aşa fel încât – dată fiind mecanizarea până la ultima limită a varietăţilor moderne ale acţiunii – încât războiul în prima linie să fie aproape inevitabil[46] oriunde s-ar face nişte experienţe în legătură cu valoarea-limită cu care-şi hrăneşte individul mintea în mod incestuos; ba chiar planul se schimbă adesea la nişte forţe colective subpersonale cărora „exaltările" legate de eroism, sport şi acţiune le favorizează încarnarea.

În epoca modernă mitul eroic pe bază individualistă, voluntaristă şi „supermistică" reprezintă o deviaţie periculoasă. Pe baza unui astfel de mit, individul, „o dată ce i-a fost luată orice posibilitate de dezvoltare extraindividuală şi extraumană, îşi însuşeşte în mod diabolic principiul modestei sale voinţe fizice drept punct de referinţă absolut şi atacă fantasma externă cramponându-se de aceasta cu exacerbarea Eului său. Iar cel care constată, nu fără ironie, această nebunie molipsitoare, jocul acestor bieţi indivizi mai mult sau mai puţin eroici, îşi aminteşte de sfaturile lui Confucius potrivit cărora „este de datoria fiecărui om raţional să păstreze viaţa în vederea sporirii singurelor posibilităţi pentru care omul se dovedeşte a fi vrednic de a fi numit om[47]. Fapt e că omul modern are nevoie, aşa ca de un soi de drog, de astfel de forme de acţiune, forme degradate sau profanate; are nevoie de acestea pentru a eluda sensul golului interior, pentru a se percepe pe el însuşi, pentru a afla în nişte senzaţii exasperate surogatul unei adevărate semnificaţii a vieţii. Avem de a face aici cu un fel de neliniştе tetanică care depăşeşte orice limită, neliniştе care creşte mereu şi generează alte şi alte surse de beţie a simţurilor şi de buimăceală şi această neliniştе reprezintă una din caracteristicile „epocii obscure" occidentale.

Mai înainte de a merge mai departe, vom mai vorbi despre un aspect al spiritului tradiţional care se interferează cu domeniul dreptului şi care se referă, în parte, la punctele de vedere deja expuse. Este vorba aici despre ordalii, despre aşa-zisele „judecăţi ale lui Dumnezeu".

S-a întâmplat adeseori să se recurgă la experimentul constituit într-o acţiune hotărâtoare – *experimentum crucis* – proba adevărului, a dreptăţii sau a nevinovăţiei. Aşa cum dreptăţii i-a fost recunoscută în mod tradiţional o origine divină, tot aşa şi nedreptatea a fost considerată drept o încălcare a legii divine ce putea fi recunoscută după un semn lăsat de o acţiune omenească anume efectuată. Putem aminti aici obiceiul

germanic de a „citi" în rezultatul probei armelor voința divină în sensul unei forme deosebite de oracol mediate tocmai prin acțiune; și asemănătoare acestei idei era cea care a stat inițial la baza obiceiului duelului. Acest lucru, care a plecat de la principiul *de coelo est fortitudo* [la forza viene dal Cielo (puterea vine din Cer)] (*Annales Fuldenses*) s-a extins uneori la nivelul Statelor și națiunilor aflate în conflict. Chiar și bătălia de la Fontenoy (841 după Hristos) a fost considerată drept o „judecată a lui Dumnezeu" menită să hotărască asupra dreptății în cazul celor doi frați ce revendicau, fiecare pentru sine, moștenirea tronului lui Carol cel Mare. Iar atunci când o bătălie se purta în acest spirit, însemna că aceasta se supunea unor norme speciale: așa, de exemplu, îi era interzis învingătorului să jefuiască în chip de pradă de război și să exploateze succesul din punct de vedere strategic și teritorial, iar cele două părți trebuiau să se îngrijească în mod egal de morți și de răniți. Dar, potrivit concepției generale care s-a păstrat până în toată perioada războiului franco-carolingian, chiar dacă se făcea abstracție de ideea conștientă de o „probă", victoria sau înfrângerea erau interpretate ca fiind niște semne „de sus" în ceea ce privea dreptatea sau nedreptatea, nevinovăția sau vina[48]. Grație legendei care relatează despre lupta dintre Roland și Ferragus, precum și unor motive asemănătoare ale literaturii cavalerești, putem vedea faptul că în Evul Mediu se recurgea la proba armelor până și în cazul credinței celei mai sincere.

În alte cazuri, experimentul acțiunii a constat în provocarea unui fenomen extra normal. Acest lucru a fost valabil pentru antichitatea clasică: așa de exemplu, este cunoscută tradiția romană potrivit căreia o vestală bănuită de sacrilegiu trebuia să-și dovedească nevinovăția cărând cu ciurul apă din Tibru. Și nu apare neapărat drept o formă degenerescentă ce a supraviețuit printre sălbatici acel obicei de a-l sili pe cel presupus a fi vinovat – și care nega acest lucru – să înghită o substanță otrăvitoare sau un vomitiv puternic care dacă își făceau efectul dovedeau vinovăția acuzatului. În Evul Mediu european asemenea ordalii figurau nu numai în practica judiciară laică, ci și în cea a clerului, iar călugării și până și episcopii au acceptat un asemenea criteriu pentru a demonstra adevărul celor afirmate de ei în materie de doctrină[49]. Însăși tortura, concepută ca un mijloc de anchetă, a avut în origine legătura cu ideea de „judecată a lui Dumnezeu"; și se credea că adevărul, dreptatea, dacă existau, se revelau prin puterea aceea magică; după cum se credea că nici o tortură nu putea fi în stare să anihileze puterea interioară a unui nevinovat și a unuia care afirma adevărul.

Este cât se poate de evidentă legătura tuturor acestora cu caracterul mistic al „victoriei" sesizat de Tradiție. Prin aceste probe – inclusiv cea a armelor – se credea așadar că se „chema Dumnezeu" drept martor pentru a se obține de la el un semn supranatural care să fi folosit drept judecată. De fapt, de la asemenea reprezentări teiste naive se poate ajunge la forma cea mai pură a ideii tradiționale potrivit căreia adevărul și dreptatea, justiția, apar în ultimă instanță ca o manifestare a unei ordini metafizice concepute ca o *realitate* pe care o evocă năzuința de adevăr și de dreptate din individ. Ideea de supralume ca o realitate superioară, mai presus de legile naturii este în măsură să se manifeste aici pe pământ ori de câte ori individul îi deschide calea, cu condiția ca individul să i se încredințeze cu totul și în mod despersonalizat potrivit spiritului de adevăr și a unor stări psihice determinate (starea eroico-luptătoare despre care s-a mai vorbit, care „eliberează" sau încordarea extremă dată de proba și de pericolul înfruntat); stări menite – ca să spunem așa – să deschidă mărginitele circuite omenești unor circuite mai vaste care să includă posibilitatea unor rezultate neobișnuite, miraculoase în aparență; iar ideea amintită mai sus este menită să explice sensul adevărat al unor tradiții și obiceiuri ca acelea despre care

s-a vorbit şi care se înscriu în ordinea în care adevărul şi realitatea, puterea şi dreptul, victoria şi justiţia formau un singur tot ce avea drept adevărat centru de greutate supranaturalul.

Aceste consideraţii apar însă drept curată superstiţie oriunde „progresul" a privat sistematic virtuţile omeneşti de orice posibilitate de a se încadra în mod obiectiv într-o ordine superioară. Atunci când puterea omului este concepută ca fiind la fel cu aceea a unui animal, ca fiind o facultate de acţiune mecanică a unei fiinţe pe care n-o leagă nimic de ceea ce transcende condiţia de individ, atunci experimentul forţei nu mai poate însemna evident nimic, iar rezultatul oricărei întreceri, oricărei lupte devine un lucru contingent fără vreo legătură cu o ordine de „valori". Atunci când se pierde convingerea potrivit căreia în India ariană „pământul se baza pe ideea de adevăr" – *satyena uttabhita bhumih*; când se pierde orice percepţie a acelor „valori" de care am amintit ca fiind nişte apariţii obiective – aproape fizice am putea spune – ale suprarealităţii printre urzelile contingenţei, atunci este firesc să ne întrebăm cum au putut adevărul, dreptul, justiţia să aibă influenţă asupra determinismului fenomenelor şi a faptelor, determinism despre care ştiinţa a declarat până mai ieri că nu este susceptibil de modificări[50]. Nişte trăncăneli de avocaţi chiţibuşari şi nişte laborioase disecări de coduri şi de paragrafe de legi „egale pentru toţi" pe care Statele laicizate şi plebele cu sceptru şi coroană le ţin la mare preţ, toate acestea s-ar voi în măsură să hotărască în legătură cu adevărul şi cu dreptatea, cu vinovăţia sau nevinovăţia. Iar acea impresionantă siguranţă cu care omul Tradiţiei – înarmat cu credinţa şi cu sabia – înfrunta în mod curajos şi superindividual nedreptatea; şi acea putere spirituală de neclintit, aproape supranaturală, care-l anima *a priori*, putere ce nu putea fi răpusă nici de cea a elementelor şi legilor naturii – ei bine, acestea sunt considerate drept „superstiţii".

Destrămarea lumii Tradiţiei este urmată de o răsturnare de valori. Şi de ce altceva ar putea fi vorba atunci când lumea modernă face din „realism" o profesiune de credinţă şi pare să reia ideea identităţii victoriei şi dreptului cu principiul: „puterea face dreptul". Fiind aici vorba despre putere în sensul cât se poate de material, ba chiar în sensul războiului în formele sale cele mai noi, în sens de-a dreptul *în spiritul principiului zoroastrist al răului Angra-Mainyu* dat fiind că potenţialul tehnic şi industrial a devenit în acest domeniu factorul absolut hotărâtor; şi din moment ce în lumea actuală este vorba despre toate cele înşirate mai sus, a vorbi despre „valori" şi despre drept este retorică goală. Dar tocmai o asemenea retorică este vehiculată, o retorică cu fraze mari şi cu ipocrite proclamări de principii ca mijloc aditiv în sensul unei brutale dorinţe de putere. Şi acesta este un aspect deosebit al răsturnării generale a valorilor din ultima vreme despre care vom mai vorbi, de altfel, la momentul potrivit.

BIBLIOGRAFIE

AA.VV., *L'uomo ricercatore e giocatore* (Omul ca cercetător şi jucător), Red, Como, 1993.

G. Dumézil, *Feste romane* (Sărbători romane), Il Melangelo, Genova, 1989.

J. Evola, *La dottrina aria di lotta e vittoria* (Doctrina ariană despre luptă şi victorie), Edizioni di Ar, Padova, 1992.

J. Huizinga, *Homo ludens*, Il Saggiatore, Milano, 1983.

19. Spațiul – Timpul – Pământul

În cele scrise până acum am atras atenția asupra faptului că omul Tradiției și omul modern nu se deosebesc numai prin mentalitate și prin tipul civilizației lor. Deosebirea constă și în posibilitățile experienței, a modului în care se trăia experiența lumii naturii, deci categoriile percepției și relația fundamentală dintre Eu și non Eu. Așadar în percepția omului Tradiției, spațiul, timpul și cauzalitatea au avut un caracter cât se poate de diferit de cel perceput de omul din vremurile mai noi. Greșeala așa-zisei gnoseologii (sau teoria cunoașterii) începând cu Kant este aceea de a fi crezut că aceste forme fundamentale ale experienței umane atât de cunoscute omului modern au fost mereu aceleași. Numai că și în această privință se poate constata o transformare profundă conformă cu procesul general involutiv. Ne vom limita aici doar la a examina această deosebire în ceea ce privește spațiul și timpul.

În ceea ce privește timpul, am precizat încă din introducere, un lucru esențial: și anume acela că *timpul civilizațiilor tradiționale nu este un timp „istoric"* liniar. Categoria de timp, evoluția, este în corelație cu un element mai presus de timp a cărei percepție este transformată spiritualicește.

Pentru a lămuri acest lucru trebuie să stabilim ce anume înseamnă timpul în zilele noastre. Acesta reprezintă ordinea simplă, ireversibilă, a unor întâmplări succesive. Părțile sale componente sunt omogene, nediferențiate unele față de altele și prin aceasta, măsurabile așa ca o cantitate. Mai mult, există o deosebire între „mai înainte" și „după aceea" (trecut și viitor) față de un punct de referință cu totul relativ (prezentul). Dar faptul de a fi un trecut sau un viitor într-un moment sau altul al timpului, nu-i conferă nici o calitate specială unei anumite întâmplări; o leagă pe aceasta de o anumită dată și atât. Există, în sfârșit, un fel de indiferență reciprocă între timp și conținuturile lui. Temporalitatea acestor conținuturi înseamnă doar faptul că ele sunt duse de un curent continuu, care curent nu o ia niciodată înapoi și în care orice punct este mereu diferit, deși este totodată și mereu același față de oricare altul. În concepțiile științifice mai noi – cum ar fi acelea ale lui Minkowski sau Einstein – timpul își pierde până și acest caracter. Aceasta pentru că se vorbește despre relativitatea timpului, a timpului ca fiind cea de „a patra dimensiune a spațiului" și așa mai departe, ceea ce înseamnă că timpul devine o ordine matematică în sine, absolut indiferent față de celelalte întâmplări care pot avea loc într-un moment „de mai înainte" sau într-unul de „după aceea", în funcție de sistemul de referință ales.

Experiența tradițională privind timpul era de un tip cu totul deosebit. În accepția tradițională, timpul nu reprezenta o cantitate, ci o *calitate*; nu succesiune, ci *ritm*. Timpul nu se scurge în mod uniform și nedefinit, ci se împarte în cicluri, în perioade din care fiecare moment are o *semnificație* a lui și o valoare specifică față de toate celelalte, o individualitate vie și o funcționalitate. Aceste cicluri sau perioade – „marele an" caldeean sau elenic, acel *saeculum* etrusco-latin, eonul iranic, „sorii" azteci, acei *kalpa* hinduși și așa mai departe – reprezintă, fiecare, o dezvoltare completă alcătuind niște unități închise și desăvârșite, identice unele față de celelalte și repetându-se nu se schimbă și nu se

multiplică ci se succed – potrivit fericitei expresii a cuiva – într-un „şir etern"[1].

Dat fiind faptul că era vorba aici despre o stare completă noncantitativă ci organică, durata în timp a acelui *saeculum* putea avea un caracter labil. Nişte durate inegale din punct de vedere cantitativ puteau fi considerate egale o dată ce fiecare din acestea conţinea sau reproducea toate momentele tipice unui ciclu. De aceea revin în mod tradiţional nişte numere fixe – de exemplu şapte, nouă, doisprezece, o mie – care nu exprimă nişte cantităţi, ci nişte structuri tipice de ritm drept care pot să orânduiască nişte durate diferite materialiceşte dar echivalente în mod simbolic.

Pe această bază, în lumea Tradiţiei în locul secvenţei de timp nedefinită, s-a cunoscut o ierarhie întemeiată pe corespondenţele dintre ciclurile mari şi ciclurile mici şi, la drept vorbind, acest lucru opera o reducere a multiplului la unitatea supratemporală[2]. Dat fiind că micul ciclu îl reproducea întocmai pe marele ciclu, acest lucru deschidea calea participării la nişte ordini tot mai vaste, la nişte durate eliberate de orice rămăşiţă de materie sau de contingenţă până la a se ajunge – ca să spunem aşa – la un fel de *spaţiu-timp*[3]. Prin faptul că a orânduit timpul „de sus" astfel încât fiecare durată se subîmpărţea în mai multe perioade ciclice ce reflectau o asemenea structură şi a asociat cu anumite momente ale acestor cicluri diferite celebrări, ritualuri sau serbări menite să evoce sau să prevadă semnificaţiile corespunzătoare, lumea Tradiţiei a acţionat şi în această privinţă în sensul unei eliberări şi a unei transfigurări; şi a oprit curgerea haotică a apelor; şi a creat acea transparenţă prin fluxul transformării care permite viziunea profunzimii. Faptul că, în aceeaşi ordine de idei, calendarul – bază a măsurării timpului – a avut în vechime un caracter sfânt şi a fost încredinţat ştiinţei castelor sacerdotale; faptul că anumite ore ale zilei, anumite zile ale săptămânii şi mai apoi şi anumite zile ale anului au fost considerate drept sfinte prin aceea că erau consacrate anumitor divinităţi sau erau legate de anumite destine, aceste lucruri nu trebuie să ne mire. De altfel, catolicismul cunoaşte – ca o reminiscenţă a acestor lucruri – un an împânzit de sărbători religioase şi de zile marcate de evenimente mai mult sau mai puţin sfinte, în care răsună şi acum ecoul acelei străvechi concepţii despre timp, potrivită în ritmul ritualului, transfigurată de simbol şi alcătuită după chipul şi asemănarea unei „istorii sfinte".

Faptul că în Tradiţie, pentru a se stabili unităţile de ritm s-a recurs la stele, la perioadele stelare şi mai cu seamă la nişte puncte din parcursul soarelui, acest fapt este departe de a întări aşa-zisele interpretări „naturaliste"; aceasta pentru că lumea tradiţională nu a „divinizat" niciodată elementele naturii şi pe cele ale cerului, ci dimpotrivă, aceste elemente au fost folosite drept tot atâtea subiecte pentru a se exprima în mod analogic nişte semnificaţii divine; semnificaţii percepute în mod direct de nişte civilizaţii care „nu judecau cerul în mod superficial, precum turma, păşunea"[4]. Astfel că se da crezare şi teoriei heliocentrice potrivit căreia soarele ar fi fost centrul şi originea unui sistem unitar (care se reflecta în sistemul de notare calendaristică) se stabilea nişte interferenţe constante şi nişte corespondenţe simbolice şi magice între om, univers şi realitatea supranaturală[5]. Cele două curbe, de coborâre şi de înălţare, ale luminii solare de-a lungul anului se prezintă în realitate drept un motiv cât se poate de potrivit pentru a exprima semnificaţia, sensul de sacrificiu al morţii şi al renaşterii, ciclul constituit din viaţa obscură – coborâtoare şi cea luminoasă – ascendentă.

Vom mai vorbi în continuare despre tradiţia potrivit căreia regiunea care în zilele noastre i-ar corespunde Arcticii, ar fi fost sălaşul de baştină al neamurilor ce au dat naştere principalelor civilizaţii indo-europene. S-ar putea crede că faptul că îngheţul arctic ce împarte anul într-o singură noapte şi într-o singură zi, a dramatizat peste măsură

experiența cu alternanța solară, în așa măsură încât să facă din aceasta unul din cele mai bune argumente pentru a exprima semnificațiile metafizice amintite mai sus înlocuindu-le cu ceea ce se referea – ca o pură simbolistică „polară" și nu încă solară – la niște perioade mai îndepărtate.

Iar cel ce stabilește „momentele" acelei alternanțe și legăturile, articulațiile „zeului-an" asigurate pe cale naturală de constelațiile zodiacale, numărul *doisprezece*, ei bine acest număr revine periodic, ca una din „siglele de ritm" mai des întâlnite pentru tot ceea ce are sensul unei împliniri „solare" și-și face simțită prezența oriunde s-a format un sâmbure în care s-a încarnat într-un fel sau altul sau s-a încercat să se încarneze tradiția cerescosolară sau oriunde mitul sau legenda au oferit reprezentări simbolice a vreunui asemenea tip de stăpânire[6].

Dar în alternanța solară există un punct anume care are o semnificație deosebită: punctul critic ce-i corespunde locului cel mai de jos al eclipticei, *solstițiul de iarnă*, sfârșitul curbei de coborâre și începutul reînălțării, linia de demarcație a perioadei întunecoase și a perioadei luminoase. În unele reprezentări, care aparțin preistoriei, „zeul-an" apare în chip de „secure" sau „zeu-secure" care taie în două părți semnul circular al anului și se mai întâlnesc și alte simboluri echivalente: în mod spiritual, este momentul tipic „triumfal" al solarității (care în diferite alte mituri apare drept sfârșitul victorios al luptei unui erou solar împotriva unor dușmani care reprezintă principiul întunericului cu referire, adeseori, la semnul zodiacal în care cade solstițiul de iarnă): adică momentul unei „vieți noi", într-un nou ciclu – *natalis dii solis invicti*.

Niște date legate de poziții ale stelelor în măsură să exprime – așa ca în cazul solstițiului – să exprime în termenii unei simbolistici cosmice niște semnificații superioare, se păstrează aproape neschimbate în trecerea tradiției de la o formă la alta și de la un popor la altul. Printr-un studiu comparativ se poate releva ușor corespondența și uniformitatea sărbătorilor și riturilor calendaristice fundamentale prin intermediul cărora elementul sacru era introdus în urzelile timpului în așa fel încât să împartă o anumită perioadă în mai multe imagini ciclice ale unei istorii eterne pe care fenomenele naturii o evocau și-i confereau ritm.

În afară de acestea, în concepția tradițională timpul prezenta și un aspect magic. Faptul că fiecare punct dintr-un ciclu avea – potrivit legii corespondențelor analogice – o individualitate a sa, făcea ca durata să presupună o desfășurare periodică a unor manifestări tipice a unor anumite influențe ale unor anumite puteri; așadar, existau timpuri bune, favorabile, și timpuri nefavorabile, faste și nefaste. Acest element calitativ al timpului constituia o parte esențială în știința ritului; părțile componente ale timpului nu se puteau considera indiferente față de lucrurile ce trebuiau să fie îndeplinite, astfel că ele aveau un caracter activ de care trebuia să se țină seama[7]. Așadar, fiecare rit avea „timpul" său, drept care ritul trebuia să fie săvârșit într-un moment determinat, dincolo de care virtutea ritului era diminuată sau paralizată, dacă nu cumva producea chiar efectul opus. Sub anumite aspecte am putea fi de acord cu cel care a spus că străvechiul calendar nu arăta altceva decât ordinea de periodicitate a unui sistem de rituri[8]. Mai în general, au fost cunoscute niște discipline – așa ca științele augurilor – având drept scop de a afla dacă un anumit moment sau o anumită perioadă puteau fi favorabile sau nu întreprinderii unei acțiuni și am mai arătat cât de mare era în acest sens preocuparea manifestată de arta militară romană.

Se cuvine să precizăm aici că toate acestea nu trimit neapărat la un „fatalism"; acestea exprimă mai curând intenția constantă a omului tradiției de a prelungi și de a-și integra

propria putere într-o putere nonumană, descoperind nişte momente în care cele două ritmuri, cel omenesc şi cel al puterilor naturale, ar putea deveni – potrivit unei legi de sintonie, de acţiune concordantă şi de corespondenţă între elementul fizic şi cel metafizic – un singur lucru care să atragă în acţiune nişte puteri invizibile[9]. Aşadar, se confirmă şi pe această cale, concepţia calitativă a timpului viu, în care fiecare moment îşi are ipostaza lui şi „virtutea" lui şi în care – pe un plan mai înalt, simbolico-sacral[10] – guvernează nişte legi ciclice care desfăşoară în mod identic un „lanţ neîntrerupt, de eternitate".

Acestea fiind zise se poate trece la o aplicaţie care nu este câtuşi de puţin lipsită de importanţă. Dacă în mod tradiţional timpul empiric a fost ritmat şi măsurat de un timp transcendent, ce nu cuprindea fapte ci semnificaţii şi dacă în acest timp esenţialmente superistoric, se recunoaşte locul în care miturile, eroii şi zeii tradiţionali trăiesc şi „acţionează", ei bine, în acest caz ar trebui să se conceapă o trecere în sens invers, de jos în sus. Cu alte cuvinte, s-ar putea întâmpla ca unele fapte sau personaje reale istoriceşte să fi repetat şi dramatizat un mit, să fi încarnat – în parte sau integral, în mod conştient sau inconştient – nişte structuri şi simboluri superistorice. Atunci aceste fapte sau fiinţe trec dintr-un timp în altul devenind nişte expresii noi ale unor realităţi preexistente. Într-un astfel de caz aceste fapte şi fiinţe aparţin unui timp sau altuia, reprezintă nişte personaje şi nişte fapte reale şi în acelaşi timp simbolice şi pe această bază pot să fie transportate de la o perioadă la alta, mai înainte sau după existenţa lor reală, atunci când se are în vedere elementul superistoric pe care-l reprezintă. Din acest motiv, unele cercetări efectuate de specialiştii moderni în legătură cu autenticitatea istorică sau nu, a unor evenimente sau personaje ale lumii tradiţionale, anumite preocupări de ale lor de a separa elementul istoric de cel mitic sau legendar; anumite stări de uimire încercate în faţa acelor „infantile" cronologii tradiţionale; şi, în sfârşit, anumite idei ale lor în legătură cu aşa-zisele „evemerizări"*, ei bine, toate acestea nu se bazează pe absolut nimic. În asemenea cazuri – aşa cum am mai spus – tocmai mitul şi antiistoria reprezintă calea pentru o cunoaştere mai completă a „istoriei".

În afară de acestea şi mai mult sau mai puţin în această ordine de idei trebuie căutat sensul adevărat al legendelor despre nişte personaje răpite şi dispărute în „invizibil" dar care n-au „murit niciodată", care aveau să se „trezească" şi să-şi facă simţită prezenţa după un anumit timp (corespondenţa ciclică) cum au fost, de exemplu, Alexandru cel Mare, Regele Arthur, „Frederic", regele Sebastian – încarnări diferite pe o temă unică, transpuse din realitate în superrealitate. Pe această bază trebuie să fie înţeleasă doctrina hindusă a avatarurilor sau a încarnărilor succesive ale zeilor în nişte personalităţi diferite dar care exprimau una şi aceeaşi funcţie.

Aşadar, dacă omul Tradiţiei avea o experienţă a timpului diferită în mod esenţial de aceea a omului nostru, se pot foarte bine exprima nişte consideraţii asemănătoare şi în ceea ce priveşte *spaţiul*. În zilele noastre spaţiul este considerat drept un simplu „container" de corpuri şi de mişcări căruia nu-i pasă nici de unele şi nici de altele. Spaţiul este omogen în sensul că fiecare regiune a lui echivalează în mod obiectiv cu o alta şi faptul că un lucru se află – sau că o întâmplare are loc – într-un punct sau altul al spaţiului, nu-i conferă nici o calitate deosebită naturii intime a acelui lucru sau a acelei întâmplări. Noi ne referim aici la ceea ce anume reprezintă spaţiul în experienţa nemijlocită a omului modern şi nicidecum la unele concepţii fizico-matematice recente în legătură cu spaţiul, cum ar fi aceea a spaţiului curb şi a spaţiului nonomogen pluridimensional. Pe de altă parte, făcând abstracţie de faptul că aici este vorba despre nişte simple scheme matematice a căror valoare este numai pragmatică şi cărora nu le corespund nici un fel

de experienţă, valorile diferite pe care le au locurile fiecăruia în asemenea spaţii considerate drept „domenii de cultură intensivă" nu se referă decât la materie, energie şi gravitaţie şi nicidecum la ceva extrafizic sau ceva calitativ.

Dar în experienţa omului Tradiţiei şi până şi în rămăşiţele acesteia care se mai pot vedea la unele populaţii sălbatice, spaţiul este un element *viu*, sătul de orice soi de calitate şi de intensitate. Ideea tradiţională de spaţiu se confundă adeseori cu cea de „eter vital" – acel *akasha*, acel *mana* – substanţă mistică, substanţă-energie atotpătrunzătoare, mai mult imaterială decât materială, mai mult psihică decât fizică şi adeseori concepută drept „lumină", răspândită cu dichis în diferite locuri astfel încât fiecare din aceste locuri să apară ca posedând virtuţi proprii încât să poată contribui cu spor la potenţialul comun; astfel încât să facă din fiecare loc – ca să spunem aşa – un loc fatidic prin tăria lui şi individualitatea lui ascunsă[11]. Cunoscuta expresie „paolină" (aparţinând fie Sfântului Paul fie unui papă cu acelaşi nume, Paul) potrivit căreia „prin Dumnezeu fiinţăm şi ne mişcăm" – dacă prin Dumnezeu se înţelege „divinitatea", *sacru*, sau *numen* – poate fi luată drept ceea ce pentru omul Tradiţiei noţiunea de spaţiu în accepţia oamenilor moderni însemna un „loc" abstract şi impersonal destinat obiectelor şi mişcărilor.

Nu este cu putinţă să vorbim aici despre tot ceea ce în lumea Tradiţiei se baza pe asemenea percepţie a spaţiului. Ne vom limita doar la câteva consideraţii privind cele două orânduieli distincte, despre care am amintit, cea magică şi cea simbolică.

În ceea ce priveşte cea de a doua orânduială, în antichitate spaţiul a folosit în mod constant, drept bază a expresiilor celor mai caracteristice ale elementului metafizic. Sfera, regiunea cerească şi regiunea pământească, tărâmul de sus şi cel de jos şi nu mai puţin verticala şi orizontala, partea dreaptă şi partea stângă şi aşa mai departe, au oferit materia, substanţa, pentru o simbolistică tipică, expresivă şi universală dintre ale cărei forme mai cunoscută este cea a crucii. Poate că va fi existat o legătură între crucea cu două dimensiuni şi cele patru puncte cardinale şi între crucea cu trei dimensiuni şi figura obţinută prin adăugarea la punctele amintite a direcţiilor în sus şi în jos fără ca acest lucru să întărească întrucâtva interpretările naturaliste (geoastronomice) ale simbolurilor străvechi. Vom repeta aici ceea ce am mai spus în legătură cu elementul astral al calendarelor sau că faptul de a regăsi crucea în natură nu trebuie să însemne nimic altceva decât „că adevărata simbolistică, departe de a fi fost plăsmuită în mod artificial de către om, se afla în natură sau, mai bine zis, că natura, întreaga natură nu este decât un simbol al unor realităţi transcendente"[12].

Pe de altă parte, trecând pe planul magic, oricărei direcţii din spaţiu, i-au corespuns – în viziunea antică – şi nişte „influenţe" determinate ce-şi făceau simţită prezenţa adeseori sub forma unor fiinţe, spirite şi alte entităţi asemănătoare; şi această cunoaştere n-a constituit numai baza unor aspecte importante ale ştiinţei augurilor şi a geomanţiei (este de notat drept un lucru caracteristic dezvoltarea acestei discipline în Extremul Orient) ci şi a doctrinei orientărilor sacre în rit şi în modul de amplasare a templelor (modul de orientare a catedralelor s-a păstrat în Europa până în Evul Mediu), întotdeauna în conformitate cu legea analogiilor şi cu posibilitatea, pe care o oferă această lege, de a se prelungi elementul uman şi vizibil în elementul cosmic şi invizibil. Aşa cum un moment al timpului tradiţional nu echivala cu un altul în ceea ce privea o acţiune – mai ales rituală – tot aşa nici un punct sau o regiune sau loc al spaţiului tradiţional nu echivala cu altceva, nici măcar într-o ordine cât se poate de vastă; drept care, unele rituri organizau reuniuni în locuri subterane sau peşteri, iar altele în creştetul munţilor şi aşa mai departe. În lumea Tradiţiei a existat de fapt, o adevărată *geografie sacră*, nu arbitrară, ci conformă cu nişte

transpuneri fizice ale unor elemente metafizice la care se raportează şi teoria pământurilor şi oraşelor „sfinte", a centrelor tradiţionale de influenţe spirituale pe pământ, ca şi a mediilor menite să „întărească" în mod deosebit orice acţiune vizând transcendentul. În general, în lumea Tradiţiei locul temeliei templelor, precum şi cel pe care aveau să se înalţe multe oraşe, nu a fost un lucru întâmplător sau ceva care să se fi luat după nişte simple criterii de convenienţă iar construirea acestora – în afara faptului că era precedată de nişte ritualuri bine stabilite – se supunea unor legi speciale de ritm şi analogie. Ar fi un lucru anevoios să găsim nişte elemente care să dovedească faptul că spaţiul în care se săvârşea de regulă ritualul tradiţional nu avea accepţia spaţiului oamenilor moderni, ci era un spaţiu plin de viaţă, fatidic, atrăgător, în care fiecare gest avea valoarea lui, fiecare semn reprezenta ceva, fiecare cuvânt însemna ceva şi fiecare acţiune dusă la bun sfârşit dobândea un sens de fatalitate şi de eternitate şi se transforma într-un soi de sentinţă în favoarea elementului invizibil. Dar în spaţiul ritului nu trebuie să fie considerat decât o fază mai intensivă a percepţiei generale a spaţiului pe care o avea omul Tradiţiei.

Credem că nu ar fi deplasată, nu ar ieşi din cadrul unei asemenea ordini de consideraţii, o referire la „mituri", pe care – în ideea contemporanilor noştri – omul antic le-ar fi plăsmuit, folosindu-şi fantezia, în legătură cu diferitele elemente şi aspecte ale naturii. Adevărul e că aici avem de a face încă o dată cu acea opoziţie dintre suprarealism şi umanism care separă ceea ce este tradiţional de ceea ce este modern.

„Sentimentul naturii" aşa cum îl înţeleg oamenii moderni, adică aşa ca un *pathos* lirico-subiectiv trezit de sentimentalismul individului dat de spectacolul lucrurilor, îi lipsea aproape cu totul omului Tradiţiei. În faţa înălţimilor munţilor, a tăcerii pădurilor, a curgerii apelor, a misterului peşterilor şi aşa mai departe, omul Tradiţiei nu avea impresiile poetice subiective ale unui suflet romantic, ci nişte senzaţii reale – chiar dacă erau adeseori confuze – a elementului suprasensibil, adică a unor puteri, *numina*, ce-şi făceau simţită prezenţa în acele locuri; senzaţii care se traduceau în nişte imagini diferite – spirite şi zei ale elementelor, ale izvoarelor, ale pădurilor şi ale altor lucruri – determinate, e drept, de imaginaţie dar nu în mod arbitrar şi subiectiv, ci potrivit unui proces necesar. Cu alte cuvinte, trebuie să luăm în considerare faptul că în omul tradiţiei facultatea fantastică nu era numai o producătoare fie a unor imagini materiale corespunzătoare unor date sensibile, fie a unor imagini arbitrare subiective, aşa ca în cazul acelor *rêveries* sau a unor vise de ale omului modern. Trebuie însă să avem în vedere faptul că în omul Tradiţiei facultatea de a născoci cu închipuirea era într-o oarecare măsură eliberată de jugul simţurilor fizice, jug care mai apasă încă în zilele noastre în starea de vis sau în cea dată de droguri, era aşa de natură încât să poată primi adesea şi să poată traduce în forme plastice nişte impresii mai delicate – dar nu neapărat arbitrare şi subiective – în legătură cu mediul. Atunci când, în starea de vis, o impresie fizică dată bunăoară de apăsarea plapumei, este dramatizată prin imaginea unei stânci care cade, atunci este vorba despre o născocire evident fantastică dar nu neapărat arbitrară: acea imagine a apărut din necesitate neavând nici o legătură cu Eul, ci ca un simbol căruia îi corespunde efectiv, o percepţie. Acelaşi lucru se crede despre acele imagini fabuloase pe care omul din vechime i le atribuia naturii. Fapt e că acest om, o dată cu percepţia fizică avea şi o percepţie „psihică" sau fină a lucrurilor şi a locurilor – corespunzătoare „prezenţelor" respective – care percepţie, derivată dintr-o facultate de a născoci cu închipuirea, eliberată întrucâtva de simţurile fizice, determina nişte dramatizări simbolice corespunzătoare: zei, demoni şi spirite ale locurilor, ale fenomenelor şi ale elementelor. Dacă – în funcţie de diferitele posibilităţi de dramatizare a imaginaţiei diferitelor popoare şi uneori şi a

diferiților indivizi – au fost create adesea personificări diferite, în spatele acestora, a acestor varietăți, ochiul expert știe să găsească unitatea acestora; așa cum un om treaz ar constata imediat unitatea impresiei confuze pe care imaginația din vis a mai multor indivizi o putea traduce în niște imagini simbolice diferite dar echivalente dacă se raportează la cauza lor comună, obiectivă, și percepută în mod distinct.

Departe de a fi niște fabulații poetice în legătură cu natura, adică cu acele imagini materiale ale acesteia care acum sunt singurele care mai ajung la omul modern, miturile oamenilor din vechime, reprezentările lor fabuloase de bază au însemnat așadar la origine, o *integrare* a experienței obiective în legătură cu natura, ceva care se strecura pe nesimțite în urzeala datelor sensibile completându-le cu niște simboluri vii, uneori vizibile, ale elementului subtil, „demonic" sau sacru, al spațiului și al naturii.

Aceste considerații în legătură cu miturile tradiționale care au o legătură specială cu sensul naturii pot fi extinse, firește, după cum am mai spus, la orice mit tradițional. Trebuie să admitem faptul că orice mitologie tradițională se naște dintr-un proces necesar raportat la conștiința individuală a cărui origine rezidă în niște legături reale – oricât de inconștiente și de obscure ar fi acestea adeseori – cu suprarealitatea, legături pe care imaginația le dramatizează în fel și chip. Astfel că – pentru a ne întoarce încă o dată la punctul amintit adineauri – nu numai despre miturile naturaliste sau „teologice", ci și despre cele istorice se spune că nu este vorba de un adaos arbitrar și lipsit de valoare obiectivă la niște fapte, sau oameni, ci de o integrare a acestora, operată nu la întâmplare, în sensul completării capacității de sensibilizare a conținutului supraistoric, care sensibilizare se va fi produs – în cazul acelor fapte sau indivizi – într-un mod mai mult sau mai puțin potențial și imperfect. Drept care, eventuala lipsă de concordanță a elementului istoric cu un mit dovedește mai mult nonadevărul istoriei decât cel al mitului – ceea ce a prevăzut Hegel atunci când a vorbit despre „impotența" – *Ohmacht* – naturii".

Ceea ce s-a spus până acum face să apară drept firească prezența unei situații existențiale speciale în ceea ce privește, în general, relația fundamentală dintre Eu și non Eu. Numai în ultima vreme această relație a fost caracterizată de o separație netă și rigidă. De unde rezultă că la origini hotarele dintre Eu și non Eu erau fluide și instabile în mod potențial, astfel că în unele cazuri puteau fi mutate în parte având drept consecință o dublă posibilitate: posibilitatea unor incursiuni, invazii fie ale Eului (adică a „naturii", în sensul puterilor sale elementare și a psihismului ei) în Eu, fie a Eului în non Eu. Prima posibilitate permite să fie înțelese acele lucruri care în niște cercetări în legătură cu obiceiurile în care continuă să existe niște reminiscențe stereotipe ale stărilor despre care vorbim au fost numite „pericolele sufletului" – *perils of the soul*. Este ideea potrivit căreia unitatea și autonomia individului pot să fie amenințate și lovite de niște procese de exaltare, de obsesie și de *hantise*; de unde și ideea unor rituri și instituții ce au drept scop apărarea spirituală a individului și a colectivității, confirmarea independenței și suveranității Eului și a structurilor sale[13].

Cea de a doua posibilitate, aceea a mutării hotarelor în cazul unor incursiuni în sens opus, adică cele ale Eului în non Eu, reprezenta o supoziție generală a eficacității unei categorii de procedee cu caracter magic în sens restrâns. Dat fiind că cele două posibilități aveau aceeași bază, avantajele celei de a doua aveau drept parte adversă riscurile existențiale ce derivau din prima.

Trebuie să luăm în considerare faptul că în ultima vreme, ca urmare a fizicizării progresive a Eului, au dispărut amândouă posibilitățile. A dispărut cu siguranță, posibilitatea activă și pozitivă (magia) continuând să existe doar niște reminiscențe

sporadice neînsemnate. Cât despre „pericolele care ameninţă sufletul", omul modern, care se laudă că a devenit în sfârşit, liber şi iluminat şi care ia în derâdere tot ceea ce în lumea veche tradiţională deriva din acea relaţie diferită dintre Eu şi non Eu, se înşeală amarnic dacă se crede cu adevărat la adăpost de toate relele. Acele pericole şi-au schimbat înfăţişarea astfel încât să nu mai fie recunoscute ca atare; dar omul modern este expus complexelor „inconştientului colectiv", unor fluxuri emotive şi iraţionale, unor influenţări în masă şi unor ideologii cu consecinţe mult mai dăunătoare, mai distrugătoare decât cele întâlnite în alte epoci şi datorate unor influenţe de tot felul.

Întorcându-ne la cele relatate mai sus vom spune în sfârşit câte ceva şi despre semnificaţia străveche a pământului şi a stăpânirii acestuia.

În lumea Tradiţiei, între om şi pământul pe care-l stăpânea, între sânge şi pământ exista o strânsă legătură, legătură ce avea un caracter psihic şi viu. Dat fiind faptul că o anumită regiune, în afara individualităţii sale geografice, avea şi individualitatea sa psihică, cel ce se năştea în acea regiune nu putea, sub un anumit aspect, să nu depindă de acea regiune. Dar într-o asemenea dependenţă, vorbind din punct de vedere doctrinar, se distinge un aspect dublu şi anume unul naturalist şi celălalt supranatural, fapt care trimite la distincţia deja amintită, care se făcea între „totemism" şi tradiţia unui sânge patrician purificat de un element „de sus".

Primul aspect se referă tocmai la fiinţele care n-au dobândit nimic în afară de traiul obişnuit. În aceste fiinţe predomină conştiinţa apartenenţei la colectiv fie ca lege a sângelui şi a colectivităţii, fie ca lege a pământului. Şi chiar dacă în aceste fiinţe se trezeşte sentimentul mistic al apartenenţei la regiunea lor, acest sentiment nu depăşeşte nivelul acelui simplu „telurism"; şi chiar dacă aceste fiinţe cunosc o tradiţie a riturilor, aceste rituri nu pot avea pentru ele decât un caracter demonico-totemic şi nu pot face altceva decât să întărească şi să reînnoiască legea potrivit căreia individul nu are cu adevărat o viaţă numai a lui, ci îi este menit să se contopească cu ramura subpersonală a sângelui lui. O asemenea etapă a vieţii poate fi asociată uneia dintr-un regim aproape comunist, uneori matriarhală, în cadrul clanului sau tribului. Şi totuşi, chiar într-o asemenea fază, se găseşte ceea ce în omul modern a pierit sau a devenit retorică naţională sau romantică: şi anume sentimentul *organic, viu* al pământului propriu, derivaţie directă din experienţa calitativă a spaţiului în general.

Cu totul deosebit este cel de al doilea aspect al legăturii tradiţionale dintre om şi pământ. Aici intră în joc ideea unei adevărate acţiuni supranaturale care a legat de un anumit teritoriu o influenţă superioară, îndepărtând de pământ elementul demonico-teluric, marcând pământul cu o pecete „triumfală" care să-l facă să devină un substrat al puterilor care-l transcend. Această idee am întâlnit-o deja în credinţa vechilor locuitori ai Iranului, potrivit căreia „gloria", focul ceresc, viu şi „triumfal", caracteristic regilor prin excelenţă, marchează până şi pământurile pe care popoarele ariene le-au cucerit şi le stăpânesc şi le apără împotriva „necredincioşilor" şi împotriva forţelor oarbe, cele aflate în slujba zeului întunericului. De altfel, şi în vremurile mai noi se pomeneşte de o legătură – care se trage din vremuri mai vechi – de o legătură strânsă, mai strânsă decât cea empirică, între lance şi plug, între nobilime şi tagma truditorilor pământurilor stăpânite de această nobilime. După cum nu este lipsit de semnificaţie nici faptul că nişte divinităţi ariene, ca de exemplu Marte sau Donnar-Thor sunt divinităţi ale războiului şi în acelaşi timp ale victoriei (Thor – asupra „naturilor elementare") şi ale cultivării pământului. Şi noi am vorbit deja despre transpunerile simbolice şi iniţiatice care au definit în mod tradiţional conceptul de „cultivator", termen din care a derivat şi cuvântul „cultură".

Dar o altă expresie caracteristică o întâlnim şi în faptul că în orice formă superioară de Tradiţie, proprietatea asupra pământului, ca proprietate privată, a fost un privilegiu aristocratico-sacral; adică au drept asupra pământului numai cei ce au ritualuri – în sensul specific patrician, lămurit la momentul potrivit, adică cei ce sunt purtătorii în viaţă ai unui element „divin": adică la Roma, numai acei *patres* – cei ce mânuiesc lancia şi poartă grija focului sacru; în Egipt – numai războinicii şi preoţii şi aşa mai departe. Cât despre sclavi – cei fără nume şi fără tradiţie – aceştia nu sunt apţi prin condiţia lor să posede pământ. Sau aşa cum se întâmpla în străvechea civilizaţie azteco-nahua în care coexistau două tipuri distincte, ba chiar opuse, de proprietate, una aristocratico-ereditară şi diferenţiată, ce se transmitea o dată cu funcţia, şi alta populară şi plebee de tipul promiscuu al rusescului *mir*[14]; şi această opoziţie se poate întâlni şi în alte civilizaţii şi ea nu este lipsită de legătură cu aceea dintre cultul ceresc şi cel ctonic. În cazul nobilimii tradiţionale se stabilea o legătură misterioasă – ce-şi trăgea originea de la templul sau altarul aşezat în mijlocul terenului stăpânit – între zeii sau eroii acelei *gens* şi acest pământ; şi graţie acelor *numen, numi* – acelor divinităţi – şi printr-o hotărâtă accentuare a unei semnificaţii (nu numai materială la început) de posesiune, de putere, prin care acele *gens* se legau de pământul lor până într-atât încât printr-o transpunere simbolică şi poate chiar magică, hotarele acestei proprietăţi funciare, ἕρκος, acel *herctum* greco-roman, apăreau drept sacre, fatidice, inviolabile, ocrotite de nişte zei cereşti ai ordinii, ca Zeus şi Iupiter; aşa ca nişte echivalenţe pe alt plan, ale aceloraşi limite interioare din cadrul castelor sau familiei nobile[15]. Aşadar, se poate spune că la acest nivel hotarele proprietăţii funciare, la fel ca limitele spirituale din cadrul castelor, nu erau nişte limite care aserveau, ci nişte limite care aveau rolul de a apăra şi de a elibera. În acest fel se poate înţelege de ce exilul echivala adeseori cu o pedeapsă a cărei gravitate nu poate fi concepută astăzi; pentru cei condamnaţi la exil, acesta însemna aproape pedeapsa cu moartea.

Aceeaşi ordine de idei se confirmă în faptul că a te fi stabilit într-un loc necunoscut sau sălbatic, a fi pus stăpânire pe locul respectiv, acest lucru a fost considerat în diverse civilizaţii ale lumii Tradiţiei drept un act de creaţie, drept o reproducere a actului primordial prin care haosul a fost transformat în univers – un tot organizat; a fost considerat nu ca o simplă acţiune omenească şi profană, ci ca o acţiune rituală şi întrucâtva „magică" menită să-i dea pământului respectiv o „formă", făcându-l să împărtăşească elementul sacru, făcându-l să dobândească viaţă şi realitate în sens elevat. În această ordine de idei există nişte exemple de adevărat ritual constând în luarea în stăpânire a unor pământuri în unele cuceriri teritoriale – aşa ca în sensul acelui *landnâma* din vechea Islandă sau în confirmarea ocupării unui teritoriu prin construirea pe acesta al unui altar al focului[16].

În Extremul Orient, un fapt deosebit de interesant este acela că luarea în stăpânire a unui latifundiu care-l făcea pe proprietar să devină dintr-un simplu feudal un prinţ – *zhuhou* – implica, printre altele, datoria de a întreţine un ritual de sacrificiu dedicat strămoşilor săi divini deveniţi ocrotitori ai proprietăţii funciare, precum şi zeului protector al pământului respectiv „creat" anume pentru prinţul în cauză[17]. Pe de altă parte, dacă în străvechiul drept arian proprietatea, moştenirea funciară, îi revenea primului născut, adesea cu clauza inalienabilităţii, această proprietate i se cuvenea în mod deosebit prin faptul că el era cel ce continua ritualul familiei şi era *pontifex* şi βασιλεύς al neamului său; cel ce avea îndatorirea întreţinerii focului sacru – trupul şi sufletul strămoşului divin. Trebuie avut în vedere aici faptul că moştenirea ritualului şi moştenirea pământului constituiau un tot unitar, indivizibil şi plin de semnificaţii. Şi în această privinţă se cuvine să mai amintim, încă o dată, acel *odel*, acel *mundium* al oamenilor liberi nord-

arieni în care ideile de stăpânire a pământului, de nobilime, de sânge războinic şi de cult al divinităţii nu figurau decât ca nişte aspecte diferite ale unei sinteze inseparabile. Faptul de a se lua în stăpânire pământul strămoşesc implica în lumea Tradiţiei o obligaţie tacită şi expresă faţă de acest pământ, la fel ca obligaţia faţă de moştenirea divină şi aristocratică transmisă prin sânge, care moştenire conferea dreptul de proprietate. Ultimele semne ale unor asemenea valori se întâlnesc în epoca Europei feudale.

Dacă în Europa feudală dreptul de proprietate nu-i mai revenea tipului de aristocrat de descendenţă sacră, ci unui individ care nu avea în jurul lui decât indivizi de aceeaşi condiţie sau de condiţie inferioară lui, aşa ca în formele tradiţionale ale originilor ce pot fi întâlnite de altfel în cea mai veche constituţie a Germanilor; şi dacă se cobora cu o treaptă şi o aristocraţie războinică devenea principala deţinătoare a dreptului asupra pământului, atunci se cerea, ca o contrapondere, o implicare, o devotare dacă nu neapărat unei cauze sacre cel puţin una de ordin supraindividual; astfel că luarea în stăpânire a feudei a implicat, începând cu perioada francilor, legământul de *credinţă* din partea feudalului faţă de suzeranul său, adică acea *fides* care – aşa cum s-a văzut – avea o valoare eroico-religioasă în afară de cea politico-militară (*sacramentum fidelitas*) deoarece implica şi jertfirea vieţii, sacrificiul, aşadar o legătură de ordin superior, mediată şi nu nemediată, ca o aristocraţie sacrală lipsită uneori de strălucire dar întotdeauna superioară elementului naturalist şi individualist şi având tot ceea ce deriva din etica onoarei. În acest fel, cei care văd în instituţii nu aspectul contingent şi istoric, ci semnificaţia acestora pe un plan superior, aceia pot să observe în regimul feudal medieval – şi pe baza aşa-zisului „drept eminent" – nişte urme ale ideii tradiţionale de privilegiu aristocratico-sacral a stăpânirii pământului, ale ideii potrivit căreia posesiunea pământului, faptul de a fi stăpân al unui teren – drept de care nu poţi face abstracţie, al familiilor superioare – reprezenta un titlu şi o îndatorire spirituală şi nu numai politică. În sfârşit, se cuvine să relevăm faptul că interdependenţa feudală, dependenţa reciprocă între situaţia indivizilor şi situaţia pământului a avut o semnificaţie specială. La început, condiţia indivizilor a fost aceea care a determinat statutul proprietăţilor funciare; în funcţie de condiţia individului, dacă acesta era mai mult sau mai puţin liber, mai mult sau mai puţin puternic, pământul pe care îl stăpânea căpăta şi acesta un anumit caracter, marcat bunăoară de diferitele titluri nobiliare. În acest fel situaţia proprietăţilor funciare reflecta situaţia, condiţia indivizilor. De altfel, dependenţa creată pe această bază, între ideea de stăpânire şi cea de pământ a devenit atât de puternică încât mai târziu, condiţia indivizilor nu numai că a fost indicată, ci şi determinată de aceea a pământului posedat, astfel încât condiţia socială, gradul ierarhic şi aristocratic au fost – ca să spunem aşa – încorporate în pământ[18].

Ideea – exprimată de N.D. Fustel de Coulanges – potrivit căreia apariţia „testamentului" în sensul unei libertăţi individuale a proprietarilor funciari de a-şi împărţi proprietatea, de a o dezmembra şi a o detaşa de moştenirea de sânge şi de normele riguroase ale dreptului patern şi de dreptul primului născut ar reprezenta una din manifestările caracteristice ale degenerescenţei spiritului tradiţional, este cât se poate de adevărată. Acest lucru, mai pe larg spus, înseamnă că atunci când dreptul de proprietate încetează de a mai fi privilegiul celor două caste superioare şi trece la cele două caste inferioare – cele ale negustorilor şi servitorilor – atunci avem de a face cu o virtuală regresiune naturalistă, cu o reinstaurare a dependenţei omului faţă de acele „spirite ale pământului" care în celălalt caz – în cadrul tradiţionalismului solar al stăpânilor pământului – apăreau drept nişte „prezenţe" superioare care transformau acele pământuri în nişte zone de influenţe favorabile, în „limite creatoare" şi ocrotitoare. Pământul, care

poate să aparţină şi unui „negustor", *vaysha* – şi proprietarii din era capitalisto-burgheză pot să se considere drept echivalenţii moderni ai vechii castre a negustorilor – sau unui servitor (muncitorul modern), acel pământ este unul profanat; pentru că nu poate fi numit altfel acel pământ care – potrivit intereselor proprii ale celor două caste inferioare a fost smuls definitiv de la vechii „stăpâni" – şi care nu mai valorează decât ca un factor de „economie" ce trebuie să fie exploatat până la ultima limită şi sub toate aspectele cu ajutorul maşinilor şi al altor născociri moderne. Şi o dată ce s-a ajuns într-o asemenea situaţie este firesc să mai întâlnim şi alte simptome caracteristice unui asemenea declin; şi anume: acelea că *proprietatea tinde din ce în ce mai mult să treacă de la forma individuală la cea colectivă*. O dată ce s-a pierdut dreptul aristocratic asupra pământului şi o dată ce economia a devenit stăpâna pământului, îşi fac apariţia mai întâi naţionalismul, apoi socialismul şi mai apoi marxismul comunist. Şi avem de a face cu o revenire a dominaţiei formei colective asupra celei individuale prin care se reafirmă de altfel şi conceptul, colectivist şi promiscuu, de proprietate, concept propriu raselor inferioare şi care reprezintă o „depăşire" a noţiunii de proprietate privată şi o trecere la etatizarea, socializarea şi „proletarizarea" bunurilor şi a pământului.

BIBLIOGRAFIE

AA.VV., *Il senso del tempo* (Sensul timpului), în *I. Quaderni di Avallon* (Caietele din Avallon), nr. 34, Rimini, 1995.

AA.VV., *Ordinare lo spazio* (A supune spaţiul), în *Caietele din Avallon*, nr. 36, Rimini, 1995.

AA.VV., *Dizionario dei miti letterari*, a cura di P. Brunel (Dicţionarul miturilor literare sub îngrijirea lui P. Brunel), Bompiani, Milano, 1996.

AA.VV., *Luoghi di culto e culto di luoghi* (Locuri de cult şi cultul locurilor), ECIG, Genova, 1996.

AA.VV., *Appartenenza e località. L'uomo e il territorio* (Apartenenţa şi locurile. Omul şi locul), Barbarossa, Milano, 1996.

C. Blacker şi M. Loewe, *Antiche cosmogonie* (Vechi cosmogonii), Ubaldini, Roma, 1979.

L. Bonesio, *Geofilosofia del paesaggio* (Geofilozofia peisajului), Milano, 1996.

A. Cattabiani, *Calendario* (Calendarul), Rusconi, Milano, 1988.

A. Cattabiani, *Lunario* (Calendarul lunar), Mondadori, Milano, 1994.

A.K. Coomaraswamy, *Tempo ed eternità* (Timpul şi veşnicia), Luni, Milano, 1996.

G. de Santillana & H. von Dechend, *Il mulino di Amleto* (Moara lui Hamlet), Adelphi, Milano, 1984.

M. Eliade, *Mito e realtà* (Mit şi realitate), Borla, Roma, 1993.

G. Georgel, *Le quattro età dell'umanità* (Cele patru vârste ale omenirii), Il Cerchio, Rimini, 1982.

R. Manetti, *Desiderium Sapientiae*, Giuntina, Firenze, 1996.

J. Prieur, *Gli animali sacri nell'antichità* (Animalele sfinte în antichitate), ECIG, Genova, 1991.

J. Richer, *Geografia sacra del mondo greco* (Geografia sacră a lumii greceşti), Rusconi, Milano, 1997.

G. Ventura, *Cosmogonie gnostiche* (Cosmogonii gnostice), Atanor, Roma, 1975.

P. Zanini, *Significati del confine* (Semnificaţiile hotarului), Bruno Mondadori, Milano, 1997.

20. Bărbatul şi femeia

Pentru a completa aceste consideraţii în legătură cu viaţa tradiţională vom spune câte ceva şi despre lumea sexului.

Şi aici există, potrivit concepţiei tradiţionale, nişte corespondenţe între realitate şi simboluri, între acţiune şi rituri; corespondenţe care au dat naştere principiilor ce au făcut cu putinţă înţelegerea problemei sexelor şi a relaţiilor care trebuie să se stabilească între bărbat şi femeie în orice societate obişnuită.

În simbolistica tradiţională, principiul supranatural a fost imaginat ca fiind de sex masculin, adică „bărbat", în timp ce principiul naturii, al transformării, era conceput drept „femeie". În termeni elenici, bărbatul îl reprezenta pe „unu" – τὸ ἕν – termen care însemna „prin el însuşi", noţiunea de îndestulător, complet; în timp ce femeia reprezenta diada – principiul diversităţii şi al „celuilalt sine" şi deci şi cel al dorinţei şi al mişcării. În termeni hinduşi (*Samkhya*), bărbatul reprezintă spiritul nepăsător – *purusha* – în timp ce femeia reprezintă acea *prakrti* – matricea activă a oricărei forme condiţionate. Nişte concepte echivalente au fost exprimate în tradiţia din Extremul Orient a dualităţii cosmice *yang* şi *yin*, dualitate în care *yang* – principiul masculin – este asociat cu „virtutea cerului" iar *yin* – principiul feminin – este asociat cu virtutea „pământului"[1].

Cele două principii, luate ca atare, sunt în opoziţie unul faţă de celălalt. Dar dacă le considerăm în ordinea acelei structuri creatoare – despre care s-a spus în mod repetat că este sufletul lumii tradiţionale şi pe care o vom vedea dezvoltându-se istoriceşte în înfruntarea dintre diferite neamuri şi diferite civilizaţii – aceste principii se transformă în nişte elemente ale unei sinteze în care fiecare principiu îşi păstrează o funcţie distinctă. Nu este cazul să arătăm aici că în spatele diferitelor reprezentări ale mitului „căderii în păcat", se ascunde adesea ideea contopirii principiului masculin cu cel feminin. În orice caz, dacă acest lucru s-ar întâmpla, dacă ceea ce prin natura sa este principiu în sine, favorabil puterilor „dorinţei" şi supus legii celui ce nu are principiu în sine, atunci se poate vorbi despre o cădere în păcat. Şi pe acest plan al realităţii omeneşti trebuie să fie înţeleasă atitudinea de neîncredere în femei, femeie confundată adeseori cu ideea de „păcat", de impuritate şi de rău, cu o ispită şi un pericol pentru cel ce păşeşte pe calea supranaturalului.

Dar sensului de „cădere" i se poate opune o altă posibilitate, relaţia potrivită. Aceasta se stabileşte atunci când principiul feminin a cărui natură este aceea de a se îndrepta în spre altceva, dar nu ceva nesigur, labil, se îndreaptă spre ceva statornic, ceva „bărbătesc". Atunci va exista o limită, o stabilitate. Iar „stabilitatea" va fi în măsură să transfigureze orice posibilitate feminină. În acest caz avem de a face cu o sinteză în sens pozitiv. Aşadar, este nevoie de o „conversiune", de o schimbare de direcţie a elementului feminin astfel încât acesta să reprezinte totul pentru principiul opus. Atunci femeia devine – în somboluri metafizice – „soţia" care reprezintă şi „puterea", puterea instrumentală generatoare care primeşte principiul cel dintâi al mişcării şi a formei masculului nemişcat; adică aşa ca în doctrina acelei Shakti care se poate întâlni – altfel exprimată – şi în aristotelism şi în neoplatonism. Şi s-a mai vorbit aici despre reprezentările simbolice

tantrice tibetane, cât se poate de semnificative în această privinţă, în care bărbatul apare drept „cel-ce-poartă-sceptrul" şi este nemişcător, rece şi făcut din lumină, în timp ce Shakti îl învăluie ca o flacără vie[2].

Aceste semnificaţii – despre care s-a mai vorbit în mai multe rânduri – în această formă specifică reprezintă baza normei tradiţionale în legătură cu sexele în sens concret. Este o normă supusă însuşi principiului regimului castelor şi care trimite, totuşi, la cele două pivoturi ale *dharmei* şi ale acelei *bhakti* sau *fides*: natura proprie şi implicarea activă.

Dacă naşterea nu este o întâmplare, nu va fi întâmplare nici faptul de a te întruchipa într-un bărbat sau într-o femeie. Şi aici deosebirea fizică este concepută drept o corespondenţă cu deosebire spirituală, drept care individul este bărbat sau femeie fiziceşte numai pentru că este aşa ceva sub raport transcendental, iar caracteristica sexului, departe de a fi un lucru irelevant în raport cu spiritul, reprezintă un indicator al unui drum, al unui *dharma* distinct. Se ştie că voinţa de ordine şi de „formă" reprezintă baza oricărei civilizaţii tradiţionale; că legea tradiţională nu îndeamnă spre ceva nondistins, egal, nedifinit – spre ceva în care părţile întregului devin în mod promiscuu asemănătoare – ci vrea ca aceste părţi să fie ele însele, să exprime din ce în ce mai bine propria lor natură. Astfel că, în ceea ce priveşte problema sexelor în mod special, bărbatul şi femeia se prezintă ca doi indivizi, iar cel ce se naşte bărbat trebuie să se împlinească drept bărbat, iar femeia – drept femeie, în toate şi pentru toate, dincolo de orice amestec şi promiscuitate; şi în ceea ce priveşte calea supranaturală, bărbatul şi femeia trebuie să meargă fiecare pe propriul drum care nu trebuie să fie schimbat pentru că altminteri s-ar nimeri într-un mod de viaţă contradictoriu şi anorganic.

Am văzut deja care este modul de viaţă ce-i corespunde prin excelenţă bărbatului; am vorbit şi despre cele două forme principale de dobândire a valorii, a faptului de a fi o „fiinţă de sine stătătoare": şi anume Acţiunea şi Meditaţia. *Războinicul* (Eroul) şi *Ascetul* reprezintă aşadar cele două tipuri fundamentale ale virilităţii pure. În simetrie cu aceste tipuri, există tot două pentru natura feminină. Femeia se împlineşte pe sine ca atare, se ridică la acelaşi nivel cu bărbatul ca Războinic şi ca Ascet dat fiind că este *Iubită* şi este *Mamă*. Sunt două diviziuni, două ramuri ale unui trunchi ideal şi aşa cum există un eroism activ, tot aşa există şi unul negativ; pentru că există eroismul afirmării absolute după cum există şi cel al devotamentului absolut şi amândouă pot să fie la fel de bogate în roade, în rezultate în ceea ce priveşte depăşirea unei situaţii şi eliberarea, mântuirea, atunci când viaţa a fost trăită în puritate şi dăruire de sine. Tocmai această diferenţiere în ramura eroică determină caracterul distinctiv al căilor de împlinire fie cea a bărbatului fie cea a femeii ca indivizi. Faptei Războinicului şi faptei Ascetului care se afirmă – unul prin intermediul acţiunii pure şi celălalt prin intermediul detaşării pure – într-o viaţă care este dincolo de viaţă, acestor fapte le corespunde fapta femeii care constă în a se dărui în întregime unei alte fiinţe, de a se dedica în întregime unei alte fiinţe, fie aceasta bărbatul iubit (tipul Iubitului şi tipul femeii pătimaşe în dragoste) fie această fiinţă fiul (tipul Mamei – femeia de tip demetric); faptă în care femeia îşi află sensul propriei sale vieţi, propriei bucurii, îşi află raţiunea de a exista. Şi aceasta este calea *bhakti* sau *fides*, calea firească pentru femeia Tradiţiei de a participa la ordinea „formei" şi – atunci când experienţa este trăită în mod impersonal – şi la ceea ce se află dincolo de „formă". A se împlini într-un mod tot mai ferm potrivit acestor două căi distincte, de neconfundat, restrângând tot ceea ce în femeie este bărbat şi în bărbat femeie şi tinzând spre „bărbatul absolut" şi spre „femeia absolută" – toate acestea constituie legea tradiţională a sexelor, potrivit diferitelor canoane de viaţă.

Astfel că din punct de vedere tradiţional, numai în mod mediat, prin relaţia cu o altă fiinţă – cu bărbatul – numai aşa femeia putea intra în ordinea ierarhică sfântă. În India, femeile, chiar şi cele din casta superioară, nu aveau parte de o iniţiere; femeile nu aparţineau comunităţii sacre a nobililor – *ârya* – decât prin intermediul tatălui lor, mai înainte de căsătorie, iar după aceea prin intermediul soţului lor care era şi capul mistic al familiei[3]. În Grecia dorică femeia în toată viaţa sa nu avea nici un drept; înainte de căsătorie, cel ce avea grijă de ea, κύριος, era tatăl ei[4]. La Roma, în conformitate cu o spiritualitate asemănătoare, femeia, departe de a fi „egala" bărbatului, era asimilată din punct de vedere juridic cu o fiică a soţului ei – *filiae loco* – şi cu o soră a fiilor acestuia – *sororis loco* – când era o copilă ea se afla sub autoritatea *potestas*, tatălui ei – conducător sau sacerdot al familiei – *gens*; atunci când se mărita era – după o expresie grosolană – *in manum viri*. Aceste situaţii de dependenţă a femeii, întâlnite în lumea Tradiţiei, se întâlnesc şi altundeva[5] şi nu însemnau neapărat nedreptate şi samavolnicie, aşa cum ar vrea să le considere „spiritele libere" moderne, ci reprezentau limitele şi locul firesc al singurei căi spirituale conformă cu natura pură feminină.

Aici putem să ne referim şi la consideraţiile din vechime în care era scos în evidenţă tipul pur al femeii tradiţionale, capabilă de o dăruire ce se afla la limita dintre elementul omenesc şi cel supraomenesc. După ce am amintit de tradiţia azteco-nahua, potrivit căreia se bucurau de privilegiul nemuririi cereşti de care aveau parte membrii aristocraţiei războinice, numai mamele care muriseră la naşterea copiilor lor[6], fapt în care se vedea un sacrificiu asemănător celui ce cădea pe câmpul de luptă, mai putem da aici exemplul femeii hinduse, femeie în adevăratul înţeles al cuvântului, senzuală până în vârful unghiilor dar şi devotată unei credinţe, *fides*, invizibile a cărei putere se manifesta în dăruirea erotică a trupului, a fiinţei şi a voinţei culminând cu o altă dăruire – cu totul diferită şi mai presus de simţuri – care o făcea pe acea femeie-soţie să se încredinţeze flăcărilor rugului arian pentru a-l urma pe lumea cealaltă pe bărbatul căruia îi fusese hărăzită. Acest sacrificiu tradiţional – curată „barbarie" în ochii europenilor şi ai celor europenizaţi – prin care era încredinţată flăcărilor rugului şi soţia celui decedat, se numea în sanscrită *sati*, cuvânt având rădăcina *as* şi tema *sat* – fiinţă – şi din care derivă şi cuvântul *satya*, – adevărat – şi care mai înseamnă şi dar, fidelitate, iubire[7]. Acest sacrificiu era aşadar conceput ca o culme a legăturii ce le unea pe două fiinţe de sex diferit, legătură desăvârşită sub aspectul adevărului şi al elementului supraomenesc. În această legătură, bărbatul se înalţă la valoarea ce-l face demn de favoarea acelei *bhakti* liberatoare iar iubirea devine o cale, un drum de acces. Iar o învăţătură tradiţională spunea că femeia care-l urma în moarte pe soţul ei, ajungea în „cer"; ea se transforma în substanţa soţului ei[8]; participa la acea transfigurare prin intermediul „focului" din trupul alcătuit din carne, transmis focului divin de lumină care în civilizaţiile ariene reprezenta simbolul arderii rituale a cadavrului[9]. Şi o asemenea renunţare la viaţă se întâlnea adeseori şi în cazul femeilor germane din vechime atunci când soţul sau iubitul cădeau pe câmpul de luptă.

Am mai menţionat faptul că esenţa acelei *bhakti* era în general, nepăsarea faţă de obiectul sau materia acţiunii, adică faţă de simplul act, faţă de predispoziţie. Acest lucru poate înlesni înţelegerea faptului că într-o civilizaţie ca acea hindusă, sacrificiul ritual al văduvei – *sati* – putea avea valoare din punct de vedere instituţional. Pentru că atunci când o femeie se dăruieşte şi se sacrifică motivată fiind de o puternică relaţie de dragoste cu o altă fiinţă, legătură împărtăşită de fiinţa respectivă, acest lucru rămâne în cadrul unor simple fapte lipsite de sentiment. Şi numai atunci când devotamentul este

în măsură să se mențină și chiar să sporească fără vreun imbold, numai atunci acest devotament are o valoare transcendentă.

În lumea Islamului, în instituția *haremului* și-au găsit expresia niște semnificații asemănătoare. În Europa creștină, pentru ca o femeie să renunțe la viața lumească și să se retragă la mânăstire, era necesară ideea de Dumnezeu, de credință în Dumnezeu. În lumea Islamului această idee se întruchipa într-un om, într-un bărbat care ținea în regim de claustrare în *harem*, mai multe femei și acest lucru i se părea ceva firesc unei femei bine crescute căreia nici nu-i trecea prin cap să renunțe la o astfel de viață; și era un lucru firesc acela ca o femeie să-și dedice întreaga viață unui bărbat care era iubit într-un mod atât de vast și de impersonal admițând că și celelalte femei împărtășeau același sentiment și că erau unite prin aceeași legătură și același devotament. Tocmai prin aceasta este scos în evidență caracterul de „puritate", element esențial al căii despre care vorbim. Dragostea care pune condiții și cere în schimb iubire și devotament din partea bărbatului este ceva de ordin inferior. Pe de altă parte, un bărbat nu ar putea cunoaște dragostea în acest sens, decât comportându-se ca o femeie și renunțând la acea suficiență interioară care o face pe femeie să vadă în bărbat un sprijin, ceva care s-o determine să se dăruiască. În mit, Șiva – imaginat ca marele ascet al înălțimilor – l-a prefăcut în cenușă, dintr-o singură privire, pe Kama – zeul iubirii – atunci când acesta a încercat să-i insufle lui Șiva pasiunea pentru soția lui (zeului) Parvati. O semnificație adâncă are și legenda despre Kalki-avatara în care se vorbește despre o femeie care nu putea fi posedată de nimeni pentru că bărbații care o doreau, se simțeau atrași de ea, erau tocmai prin acest lucru transformați în femei. În ceea ce o privește pe o femeie, aceasta dă dovadă cu adevărat de măreție, atunci când oferă fără să ceară; înseamnă că are în ea o flacără care se alimentează singură oricare ar fi obiectul iubirii, fie el Dumnezeu, fie soțul, fie iubitul. În spiritul *haremului* existau multe din aceste lucruri: și anume depășirea stării de gelozie, deci a egoismului și a ideii de posedare din partea femeii căreia i se cerea totuși, devotament claustral de pe vremea când era copilă și până în amurgul vieții și fidelitate față de cel ce avea în jurul său și alte femei și le putea poseda pe toate fără a se „dărui" la rându-i vreuneia. Și tocmai în acest element „inuman" exista un element ascetic și chiar sacru s-ar putea spune[10]. Dincolo de niște aparențe, mocnește dorința și gândul de eliberare; pentru că omul, confruntat cu o *fides* atât de categorică, omul, cât ar fi el de om, în aceste condiții nu mai este altceva decât un mijloc, o unealtă și se trezesc în el niște posibilități care nu mai sunt pământești. Așa cum regulile haremului le imitau pe cele din mânăstiri, tot așa și legea islamică în ceea ce o privea pe femeie, o transpunea pe aceasta din urmă pe același plan al ascezei monahale[11]. De altfel, într-o măsură mai mică, o comportare asemănătoare a femeii putea să fie considerată drept o închipuire în civilizațiile în care instituția concubinajului a fost ceva obișnuit și a fost recunoscută în mod legal drept complement al căsătoriei monogame; așa au stat lucrurile în Grecia, la Roma și în alte locuri. Exclusivismul sexual era o noțiune depășită.

Se înțelege că nu avem în vedere aici la ce anume s-a putut reduce în mod material – și într-un caz și în celălalt – noțiunea de *harem* sau a oricărei alte instituții asemănătoare. Avem în vedere doar cele cărora le-ar putea corespunde în viziunea lumii Tradiției. După cum am mai spus, îndatorirea lumii Tradiției a fost aceea de a săpa niște albii adânci, sănătoase, pentru ca șuvoaiele haotice ale vieții s-o apuce pe calea cea dreaptă. Pentru că numai cei ce o iau pe această cale tradițională sunt liberi, pot să se dezvolte în mod spontan, pot să se recunoască drept liberi, pot să-și tempereze cu o mișcare din interior avântul „tradițional" al naturii lor. Ceilalți, cei ce urmează orbește canoanele, adică

supunându-li-se dar fără a le înțelege, fără a le trăi, sunt cei ce au nevoie de sprijin; dar chiar dacă supunerea lor este oarbă, această supunere îi împinge în mod virtual dincolo de mărginirea individului, îi face s-o apuce pe același drum ales de primii. Dar pentru cei ce nu urmează nici în spirit nici în formă făgașul tradițional, pentru aceia nu există decât haosul. Acei indivizi sunt cei pierduți, cei învinși. Acesta este cazul oamenilor moderni și în ceea ce privește femeia. Fapt e că nu era cu putință ca o lume care a „depășit" castele și i-a redat – ca să ne exprimăm în jargonul iacobinilor – fiecărei ființe omenești „demnitatea" sa și „drepturile" sale, nu era cu putință ca această lume să mai păstreze vreun sens al legăturilor potrivite între cele două sexe. Emanciparea femeii trebuia să urmeze inevitabil, eliberării sclavilor și preamăririi celor fără-de-clasă și fără-de-tradiție, adică a acelor paria. Într-o societate care nu mai are niște indivizi de tipul Ascetului sau al Războinicului; într-o societate în care mâinile ultimilor aristocrați par a nu mai fi făcute să țină sabia sau sceptrul ci rachetele de tenis sau acele *shakers* pentru *cocktails*; într-o societate în care – atunci când nu mai există palidul spectru al „intelectualului" sau al „profesorului", fantoșa narcisistă a „artistului" sau mașinuța grăbită și cam murdară a bancherului și a politicianului – tipul bărbatului este reprezentat de boxer sau de vedetă de cinema; ei bine, era ceva firesc ca într-o asemenea societate nici femeia să nu rămână mai prejos, ci să-și revendice și pentru ea o „personalitate" și o libertate în sensul anarhist și individualist al timpurilor noi. Și în timp ce etica tradițională îi cerea bărbatului sau femeii de a fi tot mai mult ei înșiși, de a exprima prin trăsături tot mai ferme personalitatea bărbatului sau a femeii – iată că civilizația nouă tinde să niveleze totul, tinde spre tot ce este diform, spre o fază care de fapt nu se află dincolo ci dincoace de identificarea și diferențierea sexelor.

Iar abdicarea, renunțarea, a fost confundată cu cucerirea. După secole de „sclavie" femeia a vrut să fie liberă, să-și aparțină doar ei. Numai că așa-zisul „feminism" nu s-a priceput să-i creeze femeii o personalitate, n-a făcut decât s-o imite pe cea a bărbatului, astfel că „revendicările" femeii abia dacă maschează neîncrederea femeii de tip nou în ea însăși, neputința acesteia de a fi și de a valora drept ceea ce este: adică femeie și nu bărbat. Dintr-o asemenea neînțelegere, femeia modernă a simțit o inferioritate câtuși de puțin imaginară pentru faptul de a fi numai femeie și s-a mai simțit și ofensată pentru că este tratată „numai ca o femeie". Și din acest motiv femeia a dorit să-și ia revanșa, să-și revendice „demnitatea", să-și arate „valoarea", în încercarea de a se măsura cu bărbatul. Numai că aici nu este vorba câtuși de puțin despre un bărbat adevărat, ci de bărbatul-contrafăcut, bărbatul-fantoșă al unei civilizații standardizate, raționalizate, care nu presupune aproape nimic din ceea ce ar trebui să fie cu adevărat diferențiat și calitativ. Într-o astfel de civilizație nici nu se pune, evident, problema vreunui privilegiu, astfel încât femeile – dacă n-au fost în stare să-și recunoască vocația lor firească și să și-o apere fie și pe planul cel mai de jos (pentru că nici o femeie satisfăcută din punct de vedere sexual nu simte niciodată nevoia de a-l imita sau de a-l invidia pe bărbat) – au putut să demonstreze cu ușurință faptul că posedă și ele, în mod virtual, facultățile și abilitățile materiale și intelectuale, pe care le posedă și celălalt sex și care se cer și se prețuiesc, de regulă, într-o societate de tip modern. De altfel, bărbatul a lăsat-o pe femeie – într-un mod de-a dreptul iresponsabil – să facă tot ce vrea, ba chiar a ajutat-o, a îndemnat-o să facă trotuarul, să intre să muncească în birouri, în școli, în fabrici și în toate mediile molipsitoare ale societății și culturii moderne. Și cu aceasta a fost efectuată ultima operație de nivelare.

Iar acolo unde castrarea spirituală a bărbatului modern materializat nu a reinstaurat în mod tacit supremația – caracteristică străvechilor comunități ginecocratice – femeii-

curtezane, judecătoare a bărbaților abrutizați și care trudeau pentru ea, acolo rezultatul a fost degenerescența tipului feminin până și a caracteristicilor somatice, atrofierea posibilităților ei naturale, înnăbușirea laturii ei lăuntrice. De aici și tipul *garçonne*, fetișcana zăpăcită, ușuratică, incapabilă de vreun avânt, incapabilă în ultimă instanță, de senzulitate și de păcătuire; aceasta deoarece pentru femeia modernă posibilitățile iubirii fizice nu oferă adeseori mai mult interes decât cultul narcisist al propriului trup; mai mult decât a se expune îndelung, mai mult sau mai puțin îmbrăcată; mai mult decât acel *training* fizic, decât dansul, sportul, banii și așa mai departe. Pe vremuri Europa știa destul de puține lucruri în legătură cu puritatea dăruirii și a fidelității și a principiului de a da totul fără a cere nimic în schimb; și despre o iubire destul de puternică încât să nu aibă nevoie de exclusivitate. În afară de o fidelitate pur conformistă și burgheză, sentimentul de iubire pe care îl alesese Europa era acela care nu îngăduia celui iubit să nu iubească. Acum, în condițiile în care femeia pretinde ca bărbatul să-i aparțină cu trup și suflet dacă acesta vrea ca ea să fie a lui, această femeie nu numai că a „umanizat" și a sărăcit oferta, dăruirea ei, dar mai ales, a început să trădeze esența pură a feminității prin faptul că a împrumutat și sub acest aspect un mod de a fi propriu naturii masculine celei mai joase: și anume acela al posedării, a dreptului asupra celuilalt și îngâmfarea Eului. Apoi a mai venit – și încă repede, în ritm accelerat, ca în orice prăbușire – și restul. După care va urma altă etapă, aceea în care, dată fiind creșterea gradului de egocentrism, pe femeie n-o vor mai interesa nici bărbații, ci doar ceea ce aceștia îi vor putea da în măsură să-i satisfacă plăcerea și vanitatea. Și drept epilog vor fi niște forme de decădere asociate cu nimicnicie, adică un soi de viață practică, afișată, de tip masculin aidoma celei care a denaturat-o și a aruncat-o pe femeie în groapa masculină a muncii, a câștigului, a activității practice paroxistice și până și a politicii.

Și nu sunt diferite nici efectele „emancipării" occidentale care de altfel este pe cale de a contamina întreaga lume cu viteza cu care se transmite ciuma. Femeia tradițională, femeia desăvârșită prin faptul că se dăruia altora și nu trăia numai pentru sine, prin faptul că voia să fie – cu simplitate și puritate – în întregime a altei ființe, prin aceste lucruri se împlinea, își aparținea ei înseși și avea un eroism al ei care o făcea să-i fie superioară bărbatului obișnuit. Femeia modernă, prin faptul că dorește să-și aparțină numai ei nu face decât să se distrugă. Mult râvnita „personalitate" este pe cale să-i răpească orice fel de personalitate.

Și este ușor să prevedem ce anume se va întâmpla cu relațiile dintre cele două sexe și în ceea ce privește latura materială. În acest domeniu, așa cum se întâmplă în magnetism, cu cât scânteia creatoare țâșnește mai sus și este mai puternică, cu atât este mai sigură polaritatea; și tot așa, cu cât bărbatul este cu adevărat mai viguros, cu atât femeia este cu adevărat mai femeie. Dar ce oare s-ar putea întâmpla între aceste ființe mixte, lipsite de orice legătură cu puterile naturii lor celei mai intime? Între aceste ființe la care sexul începe și se termină pe simplul plan fiziologic, aceasta în cazul că nu va apărea – așa cum o arată deja niște înclinații anormale – și cel de „al treilea sex"? Între aceste ființe care în fond nu sunt nici bărbat nici femeie sau femeia este bărbat și bărbatul femeie și se laudă cu ceva care este mai presus de sex, când, de fapt, este mai prejos de sex? Orice relație nu va putea avea aici decât un caracter echivoc și efemer – cu promiscuități camaraderești, simpatii „intelectuale" morbide, banalități de ale noului realism comunist – sau poate că această relație va fi afectată de niște complexe nevrotice și de toate celelalte care l-au făcut pe Freud să pună bazele unei „științe" care reprezintă cu adevărat un semn al timpurilor noastre. Și nu sunt cu mult diferite posibilitățile femeii „emancipate"; iar avangărzile unei

asemenea lumi, Rusia şi America de Nord, îşi fac de acum simţită prezenţa şi oferă în această privinţă dovezi pline de semnificaţie[12].

Toate acestea nu pot să nu aibă nişte repercusiuni într-o ordine a lucrurilor care merge mult mai departe decât îşi pot închipui – în nechibzuinţa lor – oamenii moderni.

BIBLIOGRAFIE

AA.VV., *L'amore* (Iubirea), în *Caietele din Avallon*, nr. 18, Rimini, 1988.

Vittoria Alliata, *Harem*, Garzanti, Milano, 1980.

A. Colaiacono & T. Pescatore, *Matrimonio e divorzio nell'antica Roma* (Căsătoria şi divorţul în Roma antică), Edizioni Piazza Navona, Roma, 1981.

B. de Rachewiltz, *Sesso magico nell'Africa nera* (Sexul magic în Africa neagră), Bassaia, Roma, 1983.

D. de Rougemont, *L'amore e l'Occidente* (Iubirea şi Occidentul), Rizzoli, Milano, 1993.

G. Dumézil, *Matrimoni indoeuropei* (Căsătorii indo-europene), Adelphi, Milano, 1984.

M. Eliadé, *Sull'erotica mistica indiana* (Despre erotica mistică indiană), Bollati Boringheri, Torino, 1998.

E. Minguzzi, *Femminilità e femminismo* (Feminitate şi feminism), ECIG, Genova, 1980.

E. Monick, *Phallos*, Red, Como, 1989.

B.A. Te Paske, *Il rito dello stupro* (Ritualul violului), Red, Como, 1987.

R.H. van Gulik, *La vita sessuale nell'antica Cina* (Viaţa sexuală în China antică), Adelphi, Milano, 1987.

21. Declinul raselor superioare

Lumea modernă este departe de a se afla în faţa pericolului reprezentat de scăderea numărului naşterilor şi de creşterea numărului morţilor, iar acea alarmă pe care au dat-o nu de mult unii conducători politici reluând formula absurdă „Numărul înseamnă puterea", această alarmă este lipsită de sens. Pericolul este în sensul opus, adică acela al înmulţirii neîncetate şi nestăvilite a populaţiilor în termeni pur cantitativi. Declinul le priveşte numai pe acele neamuri considerate a fi purtătoarele acelor puteri care se află deasupra *demosului* şi a lumii maselor şi care condiţionează orice adevărată măreţie umană. Criticând punctul de vedere rasist am vorbit despre acea putere ascunsă care atunci când îşi face simţită prezenţa, când este activă, reprezintă afirmarea unei generaţii în sens superior şi care reacţionează, se opune lumii cantităţii, conferindu-i acesteia o formă şi o calitate. În această privinţă se poate spune că popoarele superioare occidentale au intrat deja de mai multe secole în agonie şi că sporirea continuă a populaţiilor pământului are aceeaşi semnificaţie cu aceea a mişunării viermilor care se constată în cazul descompunerii organismelor sau cu aceea a unui cancer; pentru că şi cancerul reprezintă hipertrofia nestăvilită a unei plasme care devorează structurile normale diferenţiate ale unui organism, eludând legea care-l guvernează pe acesta din urmă. Şi cam acesta ar fi cadrul pe care ni-l prezintă lumea modernă: regresului şi declinului puterilor dătătoare de viaţă în sens superior, ale puterilor purtătoare de formă, le corespunde proliferarea nelimitată a „materiei", a nonformei, a omului-masă.

Acest fenomen nu poate fi străin de tot ceea ce am relatat în capitolul precedent în legătură cu sexul şi cu relaţiile dintre bărbat şi femeie, relaţii caracteristice timpurilor noi, pentru că aceste relaţii implică şi problema procreării si semnificaţia acesteia. Dacă este adevărat faptul că lumea modernă pare a nu mai şti ce anume reprezintă femeia desăvârşită şi bărbatul desăvârşit, dacă în această lume viziunea asupra naşterii fiinţelor este incompletă – şi aşa se şi vrea, în numele „spiritului", ca ea să fie incompletă, adică limitată la nivelul trupului – atunci apare drept firesc şi faptul că şi în legătură cu sexul s-au pierdut acele dimensiuni superioare, chiar transcendente, pe care lumea Tradiţiei le-a recunoscut în forme multiple şi că acest lucru nu este lipsit de consecinţe în ceea ce priveşte regimul împerecherilor sexuale, posibilităţile oferite de acestea, fie ca o pură experienţă erotică, fie – şi acesta este cel de al doilea aspect al problemei în discuţie – fie în vederea procreării care să nu se termine cu simplul, banalul act biologic.

Lumea Tradiţiei a cunoscut în mod efectiv un element sacru, acel *sacrum* sexual şi o magie a sexului. Din nişte simboluri şi din nişte obiceiuri din cele mai diferite regiuni transpare în mod constant faptul că sexul era considerat drept o putere creatoare mai mult decât individuală, primordială.

În persoana femeii se evocau nişte puteri nemaipomenite fie de ardoare, fie de lumină, fie de pericol, de pierzanie[1]. În femeie sălăşluia puterea ctonică, Pământul, iar în bărbat – Cerul. În ea se concentra în mod organic şi conştient tot ceea ce în bărbatul obişnuit era perceput şi trăit – şi astăzi mai mult ca oricând – în forma unor senzaţii periferice, a unor impulsuri pasionale şi ale cărnii. Naşterea era dirijată ca atare[2] şi în cel ce se năştea

se voia aşa cum s-a mai spus – „fiul-cel-ce-îndeplineşte-porunca", cel ce trebuia să continue să întreţină elementul supranatural al neamului, eliberarea strămoşului; cel ce trebuia să primească şi să transmită mai departe „puterea, viaţa, statornicia". Iar acum, ca niciodată, toate acestea au devenit o închipuire ciudată şi insipidă, iar bărbaţii în loc să posede sexul sunt ei cei posedaţi de acesta şi rătăcesc pe ici pe colo ca nişte beţivi şi habar n-au ce poate ieşi din îmbrăţişările lor şi nici nu pot vedea demonul care îşi bate joc de ei în mod jalnic atunci când ei caută plăcerea şi pasiunea; şi astfel, fără ca ei să-şi dea seama şi să dorească acest lucru, din vreuna din îmbrăţişările acelea nocturne se iveşte o nouă fiinţă care adeseori este un intrus fără vreo continuitate spirituală şi care în cazul generaţiilor din ultima vreme nu reprezintă nici măcar o umbră a legăturilor afective filiale de tip burghez.

În condiţiile în care aşa stau lucrurile, nu este de mirare că aşa-zisele rase superioare pier, fapt determinat de logica inevitabilă a individualismului, care logică – mai ales în cazul aşa-ziselor „clase superioare" de astăzi – nu poate să nu îndepărteze de interesul procreării; aceasta fără a mai vorbi despre toţi ceilalţi factori de degenerescenţă legaţi de modul unei vieţi sociale mecanizate şi urbanizate şi mai ales de o civilizaţie care nu mai ştie nimic despre limitele sănătoase şi creatoare instituite de caste şi de tradiţiile de sânge. De aceea prolificitatea se concentrează în straturile sociale cele mai joase şi în popoarele inferioare, acolo unde impulsul animalic este mai puternic decât orice calcul şi decât orice consideraţie de ordin raţional. Urmarea inevitabilă a acestui lucru este *selecţia inversă*, pătrunderea unor elemente inferioare împotriva cărora „elita" – vlăguită şi învinsă – elita claselor şi a popoarelor superioare şi element dominant spiritualiceşte, nu mai poate face decât foarte puţin sau nimic.

Dacă astăzi se vorbeşte tot mai mult despre un „control al naşterilor" avându-se în vedere efectele catastrofale ale fenomenului demografic pe care noi l-am comparat cu un cancer, nu înseamnă că prin acest lucru s-a abordat problema esenţială, pentru că nu este vorba de a se folosi un criteriu diferenţiat, unul calitativ. Dar şi mai mare este aici obtuzitatea celor care se ridică împotriva controlului amintit mai sus pe baza unor idei tradiţionaliste şi moralizatoare care acum reprezintă nişte simple prejudecăţi. Atunci când se pun pe primul plan măreţia şi vigoarea unui neam, atunci este de prisos ca cineva să se preocupe de calitatea materială de a fi tată, dacă aceasta nu este însoţită şi de calitatea spirituală a paternităţii, cu sensul unor interese superioare a legăturii potrivite între sexe şi mai ales a ceea ce înseamnă cu adevărat *virilitate* la un nivel diferit de cel naturalist.

Faptul de a fi condamnat decăderea femeii moderne nu trebuie să ne facă să uităm că bărbatul este primul factor responsabil de acest lucru. Aşa cum plebea n-ar fi putut pătrunde în toate domeniile vieţii sociale şi ale civilizaţiei dacă în acele vremuri ar fi existat regi şi aristocraţi adevăraţi, în toată puterea cuvântului, tot aşa într-o societate cârmuită de nişte bărbaţi adevăraţi femeia n-ar fi *dorit* şi nici n-ar fi putut vreodată să urmeze calea pe care a apucat-o astăzi. Perioadele în care femeia a dobândit o autonomie şi o poziţie dominantă au coincis aproape întotdeauna cu nişte perioade de decadenţă evidentă ale celor mai vechi civilizaţii. Astfel încât ostilitatea n-ar trebui să fie îndreptată împotriva feminismului sau a vreunei alte devieri feminine şi nu împotriva femeii, ci împotriva bărbatului. Nu se poate pretinde faptul ca femeia să întrunească toate condiţiile interioare şi exterioare necesare reintegrării într-o rasă superioară atât timp cât bărbatul nu dă dovadă decât de un simulacru de virilitate.

Atunci când nu se reuşeşte să se redeştepte sexul în sensul său spiritual şi nu se extrage din nou din substanţa spirituală – devenită amorfă şi promiscuă – forma virilă, atunci

totul este în zadar. Vigoarea fizică, falică, animală sau musculară este obtuză, nu conține nici un germen creator în sens elevat. Bărbatul viguros se leagănă în iluzia că posedă, când de fapt el este pasiv, este supus întotdeauna puterii mai subtile proprii femeii, principiului feminin[3]. *Numai sub imperiul spiritului sexul este sex adevărat și desăvârșit.*

În orice tradiție de tip superior bărbatul a fost considerat întotdeauna drept purtătorul elementului ceresco-solar al unei descendențe, element care transcende simplul principiu al „sângelui" care se pierde imediat ce trece în linia feminină; elementul acesta capătă amploare atunci când se află într-un mediu potrivit reprezentat de o femeie de condiție nobilă, dar rămâne, oricum, întotdeauna, principiul care dă formă, care dirijează substanța feminină dătătoare de viață[4]. Acest principiu este în corelație cu elementul supranatural, cu puterea în măsură să determine „fluxul s-o ia în sus" și care are drept rezultate „izbânda", „norocul" și prosperitatea unui neam. De aici și asociația simbolică întâlnită în formele tradiționale[5] având o semnificație câtuși de puțin obscenă ci reală și profundă, asociația ideii întăririi organului masculin cu ideea renașterii, reînnoirii unor energii care să-i confere substanță celei mai mari dintre puteri. Și ca un ecou al unor semnificații superioare se întâlnește până și la multe popoare sălbatice ideea, exprimată într-o formă mai clară, potrivit căreia numai bărbatul este cel inițiat și că inițierea este aceea care marchează evident trecerea la vârsta de maturitate, bărbăție, și că mai înainte de inițiere indivizii sunt asemenea dobitoacelor, nu „sunt încă bărbați" și împreună cu bătrânii îngroașă rândurile copiilor și femeilor și sunt lipsiți de toate privilegiile de care se bucură acele *élites* bărbătești ale clanului[6]. Atunci când se va pierde sensul potrivit căruia elementul superbiologic este centrul și măsura adevăratei virilități, atunci indivizii vor putea să-și spună în continuare bărbați deși ei nu vor fi altceva decât niște eunuci și paternitatea nu va mai însemna nimic altceva decât acea calitate a animalelor care, furate de plăcere, zămislesc orbește alte animale, niște spectre de existență asemenea lor.

Și va veni o vreme când se va încerca să se proptească leșurile pentru a se da impresia că sunt niște corpuri vii; și va exista o raționalizare a împerecherilor și bărbații vor fi ca niște iepuri de casă și ca niște armăsari – că altceva tot nu merită să fie – dar să nu ne legănăm în iluzii: pentru că sau va fi vremea unor crescătorii de prea frumoase animale de povară sau, dacă va fi să predomine elementul individualist și utilitar, atunci o lege mai puternică va duce popoarele la pierzanie sau la nimicire cu aceeași neîndurare cu care operează legea fizică a entropiei și a degradării energiei. Și acela va fi unul dintre numeroasele aspecte – care astăzi au devenit vizibile și materialicește – ale „apusului Occidentului".

* * *

Și în chip de trecere la cea de a doua parte a acestei opere vom expune o ultimă considerație care se referă la ceea ce am mai spus despre legăturile existente între vigoarea spirituală și sentimentul religios profund.

Din ultimele considerații reiese faptul că ceea ce ne-am obișnuit să numim în Occident „religie" îi corespunde unei orientări esențialmente „feminine". Legătura cu elementul supranatural este concepută într-o formă personalizată (teism), ca devotament, renunțare intimă la propria voință în fața acestei ipostaze a căii ce duce spre împlinirea naturii feminine.

De altfel, dacă în general elementul feminin îi corespunde celui naturalist, se poate crede faptul că în lumea Tradiției castele și popoarele inferioare – în care factorul naturalist avea o mai mare eficiență decât în celelalte, cârmuite de puterea ritualurilor aristocratice

şi de eredităţile divine – se bucurau de participarea la o ordine mai înaltă tocmai prin intermediul acelor legături de tip „religios". Şi religia putea avea un loc şi o funcţie ale sale în ierarhia globală, oricât de relativă şi de subordonată ar fi fost această religie în raport cu celelalte forme elevate de împlinire spirituală despre care am mai amintit: iniţierea şi varietăţile ascezei de ordin superior.

O dată cu înlăturarea castelor sau a altor grupuri sociale asemănătoare şi cu venirea la putere a straturilor şi popoarelor inferioare, nu se putea ca spiritul propriu acestor straturi şi popoare să nu triumfe şi în această privinţă; şi, implicit, ca orice legătură cu elementul supranatural să fie concepută numai sub formă de „religie"; şi ca orice altă formă să fie privită cu neîncredere, în cazul că nu era stigmatizată ca fiind sacrilegă şi demonică. Această feminizare a spiritualităţii îşi avea originea în vremurile străvechi. Şi aceasta a determinat prima denaturare a tradiţiei primordiale la popoarele la care a avut un rol preponderent.

Urmărirea procesului de decadenţă precum şi a celorlalte elemente care au dus la prăbuşirea omenirii începuturilor va constitui obiectul consideraţiilor pe care le vom expune în cea de a doua parte a prezentei opere şi prin intermediul cărora vom zugrăvi şi modul în care s-a născut „lumea modernă" precum şi chipul acesteia.

BIBLIOGRAFIE

(Deşi s-a stabilit un punct de vedere de bază în tratarea unor probleme de tip evoluţionist, vom semnala mai jos lucrările de antropologie, genetică şi psihologie care au o orientare „antiegalitaristă" şi pot să fie utile aşadar pentru o confruntare şi o aprofundare a tematicilor paralele şi, oricum, anticonformiste).

AA.VV., *Eredità, ambiente, educazione* (Ereditate, mediu, educaţie), Roma, 1978.

C.S. Coon, *L'origine delle razze* (Originea raselor), Bompiani, Milano, 1970.

C.D. Darlington, *L'evoluzione dell'uomo e della società* (Evoluţia individului şi a societăţii), Longanesi, Milano, 1973.

H.J. Eysenck, *L'ineguaglianza dell'uomo* (Inegalitatea individului), Armando, Roma, 1977.

H.J. Eysenck, *Educazione e selezione tra genetisti e ambientalisti* (Educaţia şi selecţia în concepţia specialiştilor în genetică şi a celor în mediu), Armando, Roma, 1977.

A.L. Kroeber, *Antropologia: Razza, lingua, cultura, psicologia, preistoria* (Antropologia: rasa, limba, cultura, psihologia, preistoria), Feltrinelli, Milano, 1983.

PARTEA A DOUA

NAŞTEREA LUMII MODERNE ŞI CHIPUL ACESTEIA

Multe lucruri mai ştie Înţeleptul – şi multe poate să şi prevadă – scăpătarea lumii – sfârşitul divinităţilor Asen.

Völuspâ, 44

Vă dezvălui o taină. Iată vremea în care Mirele îi va pune cununa pe cap Miresei. Dar unde este cununa? Către Miazănoapte... Şi de unde vine Mirele? Din Ţinutul de Mijloc, acolo unde căldura naşte Lumina şi se călătoreşte către Miazănoapte... acolo unde Lumina capătă strălucire. Dar ce fac acum cei din Miazăzi? I-a toropit somnul, de căldură; dar se vor trezi în furtună şi mulţi dinte ei vor fi înspăimântaţi până la moarte.

J. Boehme, *Aurora*, II, xi, 43

Se cuvine să menționăm de la bun început faptul că între metoda folosită în prima parte a acestei opere și cea folosită în partea a doua există o deosebire ce trebuie să fie scoasă în evidență.

Prima parte avea un caracter morfologic și tipologic. Aceasta avea drept scop să extragă din niște dovezi de tot felul elementele cele mai îndrituite să stabilească în universal – adică la modul superistoric – natura spiritului tradițional și cea a viziunii tradiționale asupra lumii, a individului și a vieții. Astfel încât se putea trece peste examinarea legăturii existente între anumite elemente și spiritul global al diferitelor tradiții istorice cărora le aparținea acest spirit. Adică acele elemente care asociate unei tradiții deosebite, concrete, erau conforme cu spiritul pur tradițional, drept care puteau fi considerate ca non prezente și ca nefiind în măsură să influențeze valoarea și semnificația celorlalte elemente. Și nici măcar nu s-a pus problema de a se vedea măsura în care anumite atitudini și anumite instituții istorice au fost „tradiționale" în spirit și în ce măsură numai în formă.

De data aceasta va fi vorba despre altceva. Va trebui să urmărim dinamismul puterilor tradiționale și antitradiționale ale istoriei, din care motiv nu va mai fi cu putință să aplicăm aceeași metodă; nu va fi cu putință să separăm și să punem în valoare prin însuși faptul „tradiționalității" lor, niște elemente deosebite în ansamblul diferitelor civilizații istorice. Dar obiectul principal al cercetării noastre îl va constitui spiritul global al unei anumite civilizații, cauza determinantă a unor acțiuni concrete datorată unor elemente ale acestei civilizații. Iar în loc de *analiza* care separă elementele pentru a le studia vom folosi *sinteza*. Vom încerca să descoperim „dominanta" diferitelor complexe istorice și să stabilim valoarea diferitelor elemente considerate nu în mod absolut și abstract ci în funcție de acțiunea exercitată de acestea asupra întregului sistem al uneia sau alteia dintre civilizații.

Dacă până acum am folosit metoda integrării elementului istoric și particular în cel ideal, universal și „tipic", de acum încolo vom folosi metoda integrării elementului ideal în cel real, metodă care se va baza, la fel ca prima, mai mult pe faptul de a urmări procedeele și rezultatele cercetărilor istoriografiei critice moderne, se va baza, așadar, pe un punct de vedere „tradițional și metafizic, pe intuirea unui *sens* care nu se deduce din elementele luate în parte ci din ceea ce se presupune că ele ar reprezenta și plecând de la această premisă se poate prinde sensul valorii instrumentale și organice pe care aceste elemente au putut-o avea în diferitele epoci și în diferitele forme condiționate istoricește.

Astfel că se va putea întâmpla ca ceea ce a fost trecut cu vederea în prima integrare să fie pus pe primul plan în cea de a doua și invers; în cadrul unei anumite civilizații vor putea fi puse în valoare și considerate drept hotărâtoare niște elemente care pot fi întâlnite și în alte civilizații dar care acolo ar putea rămâne în umbră prin aceea că ar fi considerate lipsite de importanță.

Această notă introductivă ar putea fi binevenită pentru o anumită categorie de cititori. Trecerea de la considerarea Tradiției drept superistorie la considerarea Tradiției drept istorie comportă o schimbare de perspective; aceasta face ca aceleaşi elemente să capete valori diferite; ca nişte lucruri unite între ele să se despartă iar altele, despărțite, să se unească potrivit legii întâmplării care operează din când în când în istorie.

BIBLIOGRAFIE

T. Burckhardt, *Scienza moderna e saggezza tradizionale* (Ştiința modernă şi înțelepciunea tradițională), Borla, Torino, 1968.

M. Bussagli, *Per una definizione del senso della storia* (Pentru o definiție a sensului istoriei), în *Intervento* (Intervenție), nr. 6, Roma, 1972.

M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno* (Mitul eternei întoarceri), Borla, Roma, 1989.

R. Guénon, *Forme tradizionali e cicli cosmici* (Forme tradiționale şi cicluri cosmice), Edizioni Mediterranee, Roma, 1987.

T. Molnar, *Il senso della storia e il senso nella storia* (Sensul istoriei şi sensul în istorie) în *La Destra* (Dreapta), Roma, aprilie-mai 1974.

1. Doctrina celor patru vârste

Dacă până nu de mult omul modern îşi imaginase şi ridicase în slăvi ca pe o evoluţie sensul istoriei cunoscute de el, cu totul altceva era adevărul cunoscut de omul Tradiţiei. În toate străvechile dovezi ale omenirii Tradiţiei se poate întâlni, într-o formă sau alta, ideea unui regres, a unei decăderi; ideea că oamenii coborâseră de la nişte stări superioare de la origini la nişte stări condiţionate tot mai mult de elementul uman, muritor şi contingent. Un asemenea proces involutiv ar fi început în negura vremii şi acestuia i s-ar fi potrivit foarte bine expresia – folosită în Edde – *ragna-rökkr*, „amurgul zeilor". Nu este vorba aici despre un precept care în lumea Tradiţiei ar fi rămas într-o formă vagă şi generică, ci despre un sistem organic de învăţături întâlnit ca atare în *doctrina celor patru vârste ale omenirii*. Un proces de decădere treptată de-a lungul celor patru cicluri sau „generaţii" – acesta este, în mod tradiţional, sensul efectiv al istoriei – dar şi procesul naşterii a ceea ce am numit, la modul general, „lumea modernă". Aşadar, această doctrină ar putea să folosească drept bază a celor ce urmează.

Cea mai cunoscută formă în doctrina celor patru vârste era cea proprie tradiţiei greco-romane. Despre cele patru vârste vorbeşte şi Hesiod care le atribuie drept semne distinctive metalele şi anume aurul, argintul, bronzul şi fierul şi adăugându-le acestor patru epoci şi pe o a cincea, cea a „eroilor" care, aşa cum se va vedea, avea semnificaţia unei reinstaurări, fie şi în parte, a stării primordiale[1]. În tradiţia hindusă aceeaşi doctrină se întâlneşte în forma celor patru cicluri numite *satya-yuga* (sau *krta-yuga*), *treta-yuga*, *dvapara-yuga* şi *kali-yuga* (adică „epoca obscură")[2] asociate imaginii slăbirii puterii celor patru picioare sau puncte de sprijin ale taurului simbolizând *dharma*, legea tradiţională. Varianta iranică este asemănătoare celei elenice: cele patru epoci au drept semne distinctive metalele şi anume aurul argintul, oţelul şi „amestecul de fier"[3]. Iar învăţătura caldeeană reia această idee aproape în aceeaşi termeni.

În vremurile mai noi se întâlneşte imaginea carului universului în chip de cvadrigă mânată de zeul suprem într-o cursă circulară şi trasă de patru cai care reprezintă cele patru elemente; iar cele patru epoci corespund alternanţei celor patru cai potrivit naturii simbolice mai mult sau mai puţin luminoase şi iuţi a elementului care o reprezintă[4]. Această concepţie se regăseşte, într-o transpunere deosebită, în tradiţia ebraică în profeţia în care se vorbeşte despre o statuie strălucitoare al cărei cap este de aur, pieptul şi braţele – de argint, pântecele şi coapsele –de aramă iar picioarele – de fier şi de lut; această statuie reprezintă prin cele patru părţi cele patru „stăpâniri" care se succed începând cu epoca de aur a „regelui regilor", cel ce a dobândit de la „stăpânul cerului puterea şi gloria"[5]. Dacă în cazul Egiptului se cunoaşte deja tradiţia – relatată de Eusebiu – a celor trei dinastii distincte formate din zei, semizei şi mani[6], acestea pot echivala cu primele trei epoci – de la cea de aur la cea de bronz – amintite mai sus. După cum dacă străvechile tradiţii aztece vorbesc despre cinci sori sau cicluri solare, din care primele patru corespund elementelor şi în care figurează – aşa ca în tradiţiile euro-asiatice – catastrofele focului şi apei (potopul) şi acele lupte împotriva giganţilor din ciclul „eroilor" adăugat de Hesiod celorlalte patru[7], ei bine, aici se poate recunoaşte o variantă a învăţăturii a cărei

ecou se poate întâlni, în alte forme, şi la alte popoare.

Se cuvine ca examinarea sensului perioadelor luate fiecare în parte să fie precedată de câteva consideraţii generale, aceasta deoarece concepţia cu pricina se află în opoziţie evidentă cu ideile moderne privind preistoria şi lumea originilor. Faptul de a susţine – aşa cum trebuie să se facă din punct de vedere tradiţional – că la început a existat nu omul-animal al cavernelor, ci o fiinţă „mai-mult-decât-om" şi că preistoria cea mai îndepărtată a cunoscut nu numai o „civilizaţie" ba chiar o „eră a zeilor"[8], acest lucru înseamnă – pentru mulţi care într-un fel sau altul cred în evanghelia darwinistă – pură mitologie. Dar dat fiind faptul că această mitologie n-am inventat-o noi acum, ar rămâne de explicat existenţa ei, adică faptul că în dovezile cele mai vechi ale miturilor şi ale scrierilor din antichitate nu se află nici un reper care să întărească teoria „evoluţionistă" dar se află, în schimb, la modul opus, ideea unui trecut mai bun, mai luminos, supraomenesc („divin"); şi de explicat faptul că se ştie atât de puţin despre „originile animale", ba chiar se vorbeşte despre o înrudire la începutul începuturilor între oameni şi *numi*, divinităţi; şi de ce persistă amintirea unei stări primordiale de nemurire asociată cu ideea că legea morţii a intervenit într-un moment determinat şi, la drept vorbind, ca o urmare a unui fapt împotriva naturii sau a unei anateme. În două mărturii caracteristice se arată, drept cauză a „căderii", amestecul stirpei „divine" cu neamul omenesc – în sens restrâns şi conceput drept un neam inferior – astfel încât în anumite scrieri „vina" este comparată cu sodomia, cu împreunarea cu dobitoacele. Avem de a face aici, pe de o parte, cu mitul acelor Ben-Elohim sau „fiii zeilor" care s-au împreunat cu „fiicele oamenilor", fapt care a făcut ca până la urmă „orice trup să-şi spurce propriul drum pe pământ"[9]; iar pe de altă parte, avem de a face cu mitul platonic al atlantizilor, imaginaţi şi aceştia drept descendenţi şi discipoli ai zeilor şi care prin faptul că s-au împreunat de mai multe ori cu oamenii şi-au pierdut elementul divin ceea ce a făcut ca în ei să predomine natura omenească[10]. În cazul unor epoci relativ mai noi, tradiţia, în miturile sale, este plină de referiri la nişte popoare civilizatoare şi la nişte lupte între diferite stirpe divine şi neamuri animalice, ciclopice sau demonice. Aşa, de exemplu, divinităţile Asen se luptă cu *Elementarwesen*; zeii olimpieni şi „Eroii" se luptă cu giganţii şi cu monştrii întunericului, ai pământului sau ai apei; acei Deva arieni se luptă cu Asura – „duşmanii eroilor divini"; incaşii – stăpânitorii – sunt cei ce impun legea lor solară celor ce se află din moşi-strămoşi pe „Pământul-Mamă"; iar potrivit istoriei legendare a Irlandei acei Tuatha dè Dannan i-au înfruntat pe cei din neamurile monstruoase ai Fomorilor şi aşa mai departe. Pe această bază s-ar mai putea spune că dacă învăţătura tradiţională aminteşte – ca substrat anterior civilizaţiilor create de rasele superioare – de nişte seminţii care ar putea corespunde unor tipuri animalice şi inferioare ale evoluţionismului, evoluţionismul este, totuşi, caracterizat de greşeala de a le considera pe aceste seminţii inferioare de la origini în mod absolut în timp ce acestea sunt aşa numai în mod relativ; şi mai este caracterizat evoluţionismul şi de greşeala de a concepe drept forme de „evoluţie" nişte forme de încrucişare presupunând apariţia *altor* rase, superioare din punct de vedere biologic şi drept nişte civilizaţii apărute în lăcaşurile lor; rase care, fie datorită originilor lor îndepărtate (cum ar fi cazul rasei „nordice" sau celei a „atlantizilor") fie datorită factorilor geofizici, nu au lăsat decât nişte urme greu de găsit pentru cei ce se bazează numai pe dovezile arheologice şi paleontologice accesibile cercetării profane.

Pe de altă parte, este cât se poate de semnificativ faptul că populaţiile subzistente la care ar continua să existe presupusa stare originară primitivă şi barbară sprijină prea puţin ipoteza evoluţionistă. Există unele ramuri care în loc să evolueze tind să dispară

demonstrând prin aceasta faptul că reprezintă niște rămășițe degenerescente ale unor cicluri ale căror posibilități vitale se epuizează sau niște elemente eterogene, niște cioturi lăsate în urmă de fluxul principal al omenirii. Acest lucru este valabil pentru omul de Neanderthal care prin brutalitatea sa morfologică extremă pare a se apropia de „omul-maimuță". Omul de Neanderthal a dispărut în mod misterios într-o anumită perioadă și tipurile de oameni care au apărut după el – omul de Aurignac și mai ales omul de Cro-Magnon – și care reprezintă niște tipuri superioare astfel încât se pot recunoaște în acestea tulpina, originea multor rase omenești din prezent, nu pot fi considerate drept niște „forme evolutive" ale omului de Neanderthal. Același lucru este valabil și pentru rasa Grimaldi, dispărută și aceasta. Și același lucru se poate spune și despre multe popoare „sălbatice" care continuă să existe; aceste popoare nu „evoluează", ci ele sunt pe cale de dispariție. Operațiunea de „civilizare" a acestora nu reprezintă o „evoluție", ci mai întotdeauna o schimbare bruscă ce afectează posibilitățile lor vitale. De fapt, pentru posibilitatea de evoluție sau de decădere există niște date limită. Există specii care își păstrează caracteristicile și în condiții relativ diferite de cele cu care s-au obișnuit; iar alte specii, în acest caz, nu rezistă, pier; sau aici mai pot interveni niște amestecuri cu alte elemente, fapt care nu înseamnă o asimilare și nici o evoluție cu adevărat. Aceste amestecuri au drept rezultat, mai curând, ceva asemănător proceselor de care se ocupă legile lui Mendel privind ereditatea: o dată ce a dispărut fenotipul, elementul primitiv se menține ca o moștenire latentă separată capabilă să-și facă simțită prezența prin apariții sporadice dar având mereu același caracter eterogen în raport cu tipul superior.

Evoluționiștii cred că se mențin în mod „pozitiv" în cadrul faptelor. Ei nu pun la îndoială că faptele, prin ele însele, sunt mute; că aceste fapte, atunci când sunt interpretate în mod diferit, dau naștere celor mai diferite teorii. Astfel s-a întâmplat ca o anumită persoană, deși avea toate elementele acceptate drept dovezi ale teoriei revoluției, a demonstrat că aceste date ar putea, în ultimă analiză, să coroboreze și teoria contrară, care corespunde sub mai multe aspecte învățăturii tradiționale și anume tezei potrivit căreia omul, departe de a fi un produs al „evoluției" speciilor animale, multe specii animale sunt considerate drept niște tulpini laterale în care a fost înnăbușit un impuls primordial și care impuls și-a făcut simțită prezența directă și adecvată numai în rasele omenești superioare[11]. Mai există și unele mituri antice despre niște stirpe divine care se luptau cu niște entități monstruoase sau demoni animalici mai înainte de constituirea neamului muritorilor (adică a omenirii în forma sa mai nouă) care mituri s-ar putea referi, printre altele, la lupta dusă de principiul uman primordial împotriva potențialităților animale care sălășluiau în sine; potențialități care, ca să spunem așa, au fost separate și lăsate în urmă sub formele unor anumite specii de animale. În ceea ce-i privește pe presupușii „strămoși" ai omului (cum ar fi antropoidul și omul gheților), aceștia ar reprezenta primii învinși în lupta menționată mai sus și anume niște părți care s-au amestecat cu unele potențialități animale sau luate cu sine de aceste animale. Dacă în totemism, care se referă la niște societăți inferioare, noțiunea strămoșului mitic colectiv al clanului se confundă adeseori cu cea a spiritului rău al unei anumite specii animale, în acest lucru se reflectă tocmai amintirea unui stadiu asemănător, de promiscuitate.

Fără a vrea să intrăm în problemele, transcendente într-o oarecare măsură, ale antropogenezei – dat fiind că nu aceasta este preocuparea noastră – faptul că însăși absența unor fosile omenești, ci numai prezența unor fosile animale provenind din preistoria îndepărtată, acest fapt ar putea să fie interpretat în sensul că omul primordial (dacă ne este îngăduit să-i spunem om unei ființe de un tip cu totul diferit de cel al omenirii istorice)

ar fi intrat ultimul în acel proces de materializare care a conferit – după animale – primelor sale ramuri deja degenerescente, deviate, amestecate cu animalitatea, un organism în măsură să se păstreze sub formă de fosilă. Trebuie să menționăm, în legătură cu acest lucru, amintirea – păstrată în unele tradiții – unei specii primordiale „cu oasele firave" sau „moi". Așa de exemplu, Liezi (cap. V) vorbind despre regiunea nordică, acolo unde a luat ființă, așa cum se va mai spune, ciclul prezent, pomenește tocmai faptul că «"locuitorii acestei regiuni (asimilați unor „oameni transcendenți") au oasele slabe». Iar într-o perioadă mai nouă, faptul că rasele superioare venite din Nord nu foloseau metoda înhumării cadavrelor ci pe cea a arderii acestora reprezintă un alt element de care trebuie să se țină seama în problema privind lipsa resturilor de oase.

Poate că se va spune: Bine, bine, dar în legătură cu această nemaipomenită omenire lipsește orice urmă de alt gen! Lăsând la o parte faptul că există o doză de naivitate în gândirea potrivit căreia niște ființe superioare n-au putut exista fără a lăsa niște urme cum ar fi niște ruine, unelte, arme și alte asemenea dovezi, se cuvine să scoatem în evidență faptul că pentru niște epoci destul de îndepărtate există rămășițe ale unor opere ciclopice chiar dacă nu sunt toate de tip civilizat (ansamblul circular Stonehenge, uriașele pietre puse într-un echilibru miraculos, acea *„pedra cansada"* din Peru, coloșii din Tiuhuanac și altele asemănătoare) care îi lasă perplecși pe arheologi care se tot întreabă ce mijloace anume au fost folosite fie și numai pentru strângerea laolaltă și transportul materialelor necesare unor astfel de lucrări. Mergând mai departe în timp, nu numai că uităm niște lucruri care pe de altă parte se admit sau cel puțin nu se exclud – străvechi ținuturi dispărute, pământuri în curs de formare – dar ne și întrebăm dacă nu cumva un neam de oameni s-a aflat în legătură spirituală directă cu niște forțe cosmice, așa cum se presupune că s-a întâmplat în lumea Tradiției, la începuturi, pentru că altfel aceste lucruri sunt de neconceput pentru acele vremuri când nu era cu putință să se prelucreze bucăți de materiale de piatră și de metal decât dacă se acționa asupra puterilor lucrurilor și ființelor în alt chip. Faptul că „omul cavernelor" are un iz de legendă pare a fi ceva cunoscut; se presupune că în cavernele preistorice (dintre care multe trădează o orientare sacră), omul „primitiv" nu avea niște comportări animalice, ci avea acolo niște locuri de cult păstrat ca atare și în niște epoci cu siguranță „civilizate" (așa, de exemplu, cultul greco-minoic al peșterilor, ceremoniile și ritualurile inițiatice de pe muntele Ida); și că este firesc să se găsească – numai acolo unde, dată fiind protejarea în mod natural a locului – niște urme cărora în alte părți fie timpul, fie oamenii, fie alte elemente nu le permiteau să ajungă până la contemporanii noștri.

În mod obișnuit, o idee tradițională de bază este aceea că ipostaza de cunoaștere și de civilizație a reprezentat o ipostază naturală dacă nu a omului în general cel puțin a unor *élites*, bine stabilite, ale vremurilor de început; și că știința, cunoașterea a fost tot atât de puțin „clădită" și dobândită pe cât a fost suveranitatea pornită „de jos". Joseph de Maistre – după ce a scos în evidență faptul că ceea ce un Rousseau sau cei aidoma lui au presupus a fi starea naturală (cu referitre la sălbatici) este numai ultimul grad de abrutizare a unor neamuri pierdute, rătăcite sau care au suferit consecințele unor degradări sau prevaricațiuni care le-au afectat străfundurile ființei lor[12] – așadar Joseph de Maistre spune, și pe bună dreptate, că: „În ceea ce privește calea științei, noi suntem orbiți de un sofism grosolan care a vrăjit orice privire: aceasta este judecata timpurilor în care oamenii vedeau efectele în cauze, pe baza vremurilor în care ei urcau anevoie de la efecte la cauze, vremuri în care nu se ocupau decât de efecte, în care se spunea că era ceva de prisos să te ocupi de cauze, în care nu se mai știa ce anume însemna o cauză"[13]. La începutul începuturilor nu numai că a existat o știință, dar a existat «o știință diferită de a noastră care își trăgea

originea „de sus", fapt care o făcea să fie primejdioasă peste măsură. Acest lucru explică motivul pentru care știința a fost la origine ceva misterios, ceva închis în temple unde a și pierit până la urmă, atunci *când această flacără nu a mai folosit la altceva decât la a pârjoli*»[14]. Și în acele condiții a început a se forma, puțin câte puțin, în chip de surogat, *cealaltă* știință, acea știință pur omenească și empirică de care oamenii moderni sunt atât de mândri și cu care ei au crezut că pot măsura tot ceea ce înseamnă, în viziunea lor, civilizație. Care civilizație, pe această bază, nu are altă semnificație decât aceea a unei încercări, fără sorți de izbândă, de a urca din nou, cu ajutorul surogatelor, de la o stare nefirească ce nici măcar nu era percepută ca atare.

În orice caz, trebuie să admitem faptul că asemenea indicații nu reprezintă mai nimic pentru cei ce nu sunt dispuși să-și schimbe propria mentalitate. Fiecare epocă are „mitul" ei, care mit reflectă un climat colectiv bine stabilit. Faptul că, în general, ideea aristocratică a celor venite „de sus", ideea posedării unui trecut plin de lumină și de spirit, a fost înlocuită astăzi cu ideea democratică a evoluționismului potrivit căreia elementul superior este derivat din cel inferior, omul – din animal, civilizația – din barbarie, ei bine în aceasta constă mai puțin rezultatul „obiectiv" al unei cercetări științifice conștiente și libere, mai puțin decât numeroasele reflectări, ricoșeuri provocate în mod necesar pe plan intelectual și cultural și prin mijloace ascunse o dată cu venirea la putere a lumii moderne a straturilor inferioare, a omului-față-de-tradiție. Astfel că nu mai este cazul să ne facem nici un fel de iluzii; pentru că unele superstiții „pozitive" vor găsi mereu modalitatea de a-și crea alibiuri pentru a se apăra. Și nu atât niște noi „fapte" vor fi acelea în măsură să ducă la recunoașterea unor noi orizonturi cât, mai ales, o nouă atitudine față de aceste fapte. Și orice tentativă de a pune în valoare – și sub aspect științific – ceea ce înțelegem să prezentăm aici mai ales din punct de vedere dogmatic tradițional ar putea avea niște rezultate dar numai în rândul celor ce sunt deja predispuși în mod spiritual să-și însușească niște cunoștințe de acest gen.

BIBLIOGRAFIE

R. Bauval & A. Gilbert, *Il mistero di Orione* (Misterul lui Orion), Corbaccio, Milano, 1997.

R. Chauvin, *Dio delle stelle – Dio delle formiche* (Dumnezeul stelelor – Dumnezeul furnicilor), Ed. Paoline, Milano, 1991.

R. Chauvin, *Biologia dello spirito* (Biologia spiritului), Ed. San Paolo, Milano, 1996.

N. Dalla Porta, *Scienza e metafisica* (Știința și metafizica), CEDAM, Padova, 1997.

R. Fondi, *Organicismo ed evoluzionismo* (Organicism și evoluționism), sub îngrijirea lui G. Monastra, Il Corallo – Il Settimo Sigillo, Padova-Roma, 1984.

R. Fondi, *La critica della scienza e il ripudio dell'evoluzionismo* (Critica științei și repudierea evoluționismului), în *AA.VV., Testimonianze su Evola*, a cura di G. de Turris (Mărturii despre Evola sub îngrijirea lui G. de Turris), Edizioni Mediterranee, Roma, 1985.

R. Fondi, *Contro la dottrina dell'evoluzione biologica. Il punto di vista di un paleontologo* (Împotriva doctrinei evoluției biologice. Punctul de vedere al unui paleontolog), în *Syntesis* nr. 3, Roma, 1993.

R. Fondi, *L'enigma dei fossili piu antichi* (Enigma fosilelor celor mai vechi), în AA.VV., *L'enigma della vita* (Enigma vieții), Loffredo, Napoli, 1993.

R. Fondi, *Julius Evola e la scienza moderna* (Julius Evola şi ştiinţa modernă), în *Sapientiam Scire*, nr. 1-4, 1995.

G. Georgel, *Le quattro età dell'umanità* (Cele patru vârste ale omenirii), Il Cerchio, Rimini, 1981.

R. Guénon, *Forme tradizionali e cicli cosmici* (Forme tradiţionale şi cicluri cosmice), Edizioni Mediterranee, Roma, 1987.

G. Hancock, *Impronte degli dèi* (Semne de ale zeilor), Corbaccio, Milano, 1996.

W. Kuhn, *Pietre d'inciampo per il darwinismo* (Pietre de încercare pentru darwinism), DLC, Teramo, 1990.

L. Lamy, *Misteri egizi* (Mistere ale vechilor egipteni), Fabbri, Milano, 1982.

R. Milton, *Il mistero della vita* (Misterul vieţii), GEO, Milano, 1993.

S.H. Nasr, *L'uomo e la natura* (Omul şi natura), Rusconi, Milano, 1977.

G. Sermonti & R. Fondi, *Dopo Darwin. Critica dell'evoluzionismo* (După Darwin. Critica evoluţionismului), Rusconi, Milano, 1980.

A. Service & J. Bradbery, *I megaliti e i loro misteri* (Megaliţii şi tainele lor), Armenia, Milano, 1981.

E. They, *Il Ragnarok* (Ragnarok), Arché, Milano, 1978.

J.A. West, *Il serpente del cielo* (Şarpele cerului), Armenia, Milano, 1981.

C. Wilson, *Da Atlantide alla Sfinge* (De la Atlantida la Sfinx), Piemme, Casale Monferrato, 1997.

2. Vârsta de aur

În cele ce urmează vom încerca să prezentăm motivaţia, mai întâi ideală şi morfologică şi mai apoi cea istorică – în timp şi în spaţiu – a ciclurilor corespunzătoare celor patru vârste tradiţionale.

Ne vom referi mai înainte de toate la epoca de aur. Această epocă îi corespunde unei civilizaţii a începuturilor, civilizaţie legată în mod firesc şi absolut de ceea ce s-a numit spirit tradiţional. Această epocă de aur, raportată fie la „loc" fie la stirpea determinate în mod istoric sau superistoric este reprezentată prin nişte simboluri şi atribute care se potrivesc cu funcţia cea mai înaltă a regalităţii – simboluri de polaritate, de luminozitate, de elevaţie, de statornicie, de glorie, de viaţă în sens superior. În epocile care au urmat şi în tradiţiile deosebite deja amestecate şi răţăcite, *elitele* dominate în sens tradiţional au apărut, în mod efectiv, drept cele care păstrau caracteristicile sau reproduceau existenţa de la începuturi. Acest fapt oferă posibilitatea – printr-o trecere, ca să spunem aşa, de la derivată la integrală – de a deduce din titlurile şi din atributele acestor straturi dominante nişte elemente în măsură să caracterizeze natura primei epoci.

Epoca dintâi este, în mod esenţial, epoca fiinţei, a existenţei şi deci şi a adevărului în sens transcendent[1]. Acestea nu rezultă numai din expresia hindusă *satya-yuga*, în care *sat* înseamnă fiinţă, şi de aici *satya*, adevărul, dar, după toate probabilităţile, din termenul latin cu care se numea regele sau zeul în epoca de aur – Saturn. Saturn, Saturnus, echivalentul lui Kronos elenic, trimite în mod obscur la această idee fiind cu putinţă ca în acest nume să se regăsească şi rădăcina ariană *sat* – „fiinţă, existenţă" unită la desinenţa atributivă *urnus* (ca în *nocturnus* etc.)[2]. Fiind o epocă a existenţei, a ceea ce este, aşadar a stabilităţii spirituale, în cele ce urmează se va vedea că în multe reprezentări ale locului originar în care s-a desfăşurat acest ciclu revin periodic simbolurile „pământului stabil", uscatului situat între ape, „insulei", muntelui, „ţinutului din mijloc".

Ca epocă a existenţei, epoca cea dintâi este prin excelenţă şi cea a Vieţuitoarelor. Potrivit lui Hesiod, moartea – acea moarte care pentru cei mai mulţi înseamnă un sfârşit şi care nu lasă după ea altceva decât tărâmul lui Hades[3] – ar fi intervenit numai în ultimele două epoci (cea a fierului şi cea a bronzului). În epoca de aur a lui Kronos viaţa era „asemănătoare celei a zeilor", ὥς τε θεοι, exista o tinereţe veşnică a puterilor"; acel ciclu a luat sfârşit, „dar oamenii dăinuie", τοὶ μέν ... εἰσι, într-o formă invizibilă, ἤερα ἑσσάμενοι[4], iar ultimele cuvinte trimit la doctrina deja amintită a misterului tăinuirii reprezentanţilor tradiţiei primordiale şi a centrului lor. În timpul domniei iranicului Yima, rege din epoca de aur, mai înainte ca noile condiţii cosmice să-l silească să se retragă într-un sălaş „subteran" ai cărui locuitori se sustrăgeau în acest fel întunecosului şi durerosului destin al noilor generaţii[5], pe acea vreme nu s-ar fi cunoscut, chipurile, nici bolile nici moartea[6]. El, „strălucitorul, Gloriosul, cel care deşi om era aidoma Soarelui", a făcut ca în regatul lui să nu bântuie moartea[7]. Dacă în împărăţia epocii de aur a lui Saturn oamenii şi zeii nemuritori – potrivit credinţei grecilor şi romanilor – ar fi trăit o singură viaţă – θεοί, zeii, fiinţe divine, sunt numiţi stăpânitorii primei din dinastiile mitice din vechiul Egipt. Şi potrivit mitului caldeean moartea avea să domnească în mod universal numai

în epoca postdiluviană, în care „zeii" aveau să-i lase pe oameni să moară în timp ce ei (zeii) aveau să-şi păstreze viaţa[8]. Cuvintele, rămase în tradiţiile celtice, cu care se numeau o insulă sau un ţinut misterios al Atlantidei şi care în învăţătura druidică indicau locul de obârşie al oamenilor[9] sunt tocmai Tir na mBeo, „Ţinutul celor Vii" şi Tir na hOge, „Ţinutul Tinereţii"[10]; ţinutul de baştină al oamenilor mai este numit în saga lui Echtra Condla Cain – în care acest loc se identifică cu „Ţara celui Victorios" – Tir na Boadag – şi „Ţara celor Vii, care nu cunoaşte moartea şi nici bătrâneţea"[11].

Pe de altă parte, legătura care se face mereu între epoca dintâi şi aur trimite şi la elementul incoruptibil, la ceva solar, strălucitor. În tradiţia elenică aurul era pus în corelaţie cu strălucirea radiată de lumină şi cu tot ceea ce era sfânt şi mare[12], astfel încât tot ceea ce strălucea şi radia şi era frumos şi nobil era numit „de aur"[13]. Şi tot „de aur", de mare preţ, era considerat în tradiţia vedică „germenul primordial", *hiranya-garbha*, şi se spunea că: „Aurul este, pe drept cuvânt, focul, lumina şi viaţa nemuritoare"[14]. Am mai avut ocazia să spunem că în tradiţia vechilor egipteni se credea că regele este „făcut din aur" dat fiind că prin aur se înţelegea „fluidul solar" din care era alcătuit trupul nemuritor al zeilor cereşti şi al fiinţelor nemuritoare, astfel încât titlul „de aur" dat regelui – „Horo", cel-care-se-hrăneşte-cu-aur – arăta, fără îndoială, originea divină şi solară a suveranului, faptul că trupul său era inalterabil, indestructibil[15]; şi Platon[16] consideră aurul drept elementul care stabileşte diferenţa între lucruri, care defineşte natura, calitatea celor chemaţi să stăpânească. De la atributul „de aur", dat vârfului muntelui Meru, considerat drept „pol", locul de origine al oamenilor şi lăcaşul zeilor olimpieni, atribut dat şi „străvechiului loc Asgard" – lăcaşul divinităţilor Asen şi al regilor nordici divini situat în „Ţinutul de Mijloc"[17] atribut dat şi „Ţării curate", *quigtu*, şi locurilor care se aseamănă cu aceasta, din tradiţiile Extremului Orient şi aşa mai departe ajungem din nou la conceptul ciclului originar ca unul în care şi-a făcut simţită prezenţa calitatea spirituală simbolizată de aur; şi se cuvine să mai reţinem faptul că în multe mituri în care se vorbeşte despre păstrarea şi transmiterea mai departe a ceva „de aur", de mare preţ, nu este vorba decât despre păstrarea şi transmiterea mai departe a ceva care se referă la tradiţia primordială. În mitul Eddeleor, atunci când după *ragna-rök* – „amurgul zeilor" – se naşte o nouă rasă şi răsare un alt soare şi divinităţile Asen se readună laolaltă, acestea descoperă miraculoasele tăblite de aur care le aparţinuseră în vremea începuturilor[18].

În legătură cu epoca cea dintâi, nişte idei echivalente şi chiar explicaţii amănunţite ale simbolului aurului sunt cele care se referă la lumină, la strălucire, la „glorie", în sensul specific triumfal explicat deja în cazul acelui *hvarenô* mazdeist[19]. Pământul primordial locuit de „sămânţa" rasei ariene şi de însuşi Yima, „Gloriosul, Strălucitorul" – acel Airyanem Vaêjô – figurează în tradiţia iranică într-adevăr drept prima creaţie luminoasă a lui Ahura Mazda[20]. Iar acea Shveta-dvîpa, insula sau pământul alb din Nord, care este reprezentarea echivalentă a celei de mai sus (aşa cum este Aztlan, lăcaşul nordic de obârşie al aztecilor, al cărui nume înseamnă şi curăţenie morală şi luminozitate[21] este, potrivit tradiţiei hinduse, locul acelui *tejas*, adică al unei puteri care radiază, loc în care sălăşluieşte divinul Narayana considerat drept „lumina", drept „cel în care străluceşte un foc mare ce împrăştie lumina în toate părţile".

Acea Thulé a grecilor a avut – în ideea multora – caracterul unui „pământ al Soarelui" şi cineva a spus: *Thule ultima a sole nomen habens*, iar dacă această etimologie este obscură şi incertă, ea nu este mai puţin semnificativă pentru ideea pe care şi-o făceau anticii despre această regiune divină[22] şi trimite la acelaşi caracter solar pe care îl avea „anticul Tlappallan", acea Tullan sau Tulla (contracţie a lui Tonalan = locul Soarelui), patria

tolteciIor şi „paradisul" eroilor lor; şi mai trimite la ţinutul Nordicilor dat fiind că, potrivit geografiei sacre a unor tradiţii străvechi, Nordicii reprezentau o seminţie misterioasă care sălăşluia în locurile luminii veşnice, regiune care ar fi fost şi locul de baştină a lui Apollo delficul, zeul doric al luminii – Φοῖβος Ἀπόλλων, Cel-Curat, Cel-ce-radiază – reprezentat şi ca un zeu „de aur" şi un zeu al epocii de aur[23]. Iar acele stirpe, regale şi sacerdotale în acelaşi timp, ca aceea a Nordicilor şi-au tras seva demnităţii chiar din pământul natal al lui Apollo, cel al Hiperboreenilor (Nordicilor)[24]. Şi dacă ar mai fi să facem şi alte trimiteri ne-am confrunta cu anevoinţa alegerii.

Ciclu al *Existenţei*, ciclu *solar*, ciclu al *Luminii* în chip de *glorie*, ciclu al *Celor Vii* în sens elevat şi transcendent – acestea sunt trăsăturile caracteristice, aşa cum apar în amintirile tradiţionale, trăsăturile caracteristice ale epocii celei dintâi, epocă de aur, „epocă a zeilor".

BIBLIOGRAFIE

L. De Anna, *Thule. Le fonti e le tradizioni* (Thule. Izvoare şi tradiţii), Il Cerchio, Rimini, 1998.

G. Georgel, *Le quattro età dell'umanità* (Cele patru vârste ale omenirii), Il Cerchio, Rimini, 1981.

R. Guénon, *Forme tradizionali e cicli cosmici* (Forme tradiţionale şi cicluri cosmice), Edizioni Mediterranee, Roma, 1987.

M. Menghi, *L'utopia degli Iperborei* (Utopia Hiperboreenilor/Septentrionalilor), Iperborea, Milano, 1998.

G.M. Rossi, *Finis Terrae*, Sellerio, Palermo, 1995.

3. „Polul" şi extremitatea nordică

Se cuvine acum să luăm în considerare un atribut deosebit al epocii primordiale, care atribuit ne îngăduie să punem în corelaţie nişte reprezentări istorico-geografice cât se poate de precise. Despre simbolistica „polului' s-a mai vorbit. Atât insula sau pământul stabil care reprezintă statornicia spiritului opusă instabilităţii apelor drept care este sălaşul oamenilor transcendenţi, al eroilor şi oamenilor nemuritori cât şi muntele sau „înălţimea" cu semnificaţiile olimpiene asociate acestei înălţimi au fost puse în corelaţie, în tradiţiile străvechi, cu simbolistica „polară" raportată la centrul lumii şi deci la arhetipul oricărui sistem de „conducere" în sens superior[1].

Dar dincolo de simbol, unele date tradiţionale precise indică Nordul ca fiind regiunea în care se află o insulă, un pământ stabil sau un munte, regiune a cărei semnificaţie se confundă cu aceea a locului, spaţiului din epoca cea dintâi. Aşadar avem de a face cu un motiv care are o semnificaţie spirituală şi în acelaşi timp una reală pentru că se referă la ceva anume în care simbolul a fost realitate şi realitatea simbol, în care istoria şi superistoria au reprezentat două părţi neseparate, ci care se completau una pe alta. Mai exact spus, acesta este punctul de interpenetraţie a întâmplărilor condiţionate de timp. Potrivit tradiţiei, într-o epocă a preistoriei îndepărtate care îi corespunde epocii de aur sau a „existenţei", acea insulă simbolică sau pământ „polar" ar fi fost o regiune reală situată în Nord, în zona în care se află în zilele noastre polul arctic al Pământului; regiune care ar fi fost locuită de nişte fiinţe care – posedând acea spiritualitate nonumană (definitiă de sus amintitele noţiuni de aur, „glorie", lumină şi viaţă) şi evocată mai apoi de simbolistica sugerată tocmai de sălaşul lor – au constituit o rasă a cărei trăsătură caracteristică a fost tradiţia cerească în stare pură şi unică, şi care rasă a dat naştere altor rase şi civilizaţii de diferite forme, de diferite expresii[2].

Amintirea acestui sălaş arctic constituie patrimoniul tradiţiilor multor popoare fie sub forma unor referiri geografice reale fie a unor simboluri ale funcţiei şi ale semnificaţiei sale originare care au trecut adeseori – aşa cum vom vedea – pe un plan superistoric sau au fost aplicate altor centre ce ar putea fi considerate drept nişte reproduceri ale primului sălaş de care am amintit mai sus. În legătură cu acest din urmă subiect se întâlnesc adeseori nişte interferenţe de amintiri şi deci şi de nume şi mituri şi localizări în care, totuşi, ochiul expert poate distinge cu uşurinţă fiecare componentă în parte. Se cuvine să fie scoasă în evidenţă aici mai cu seamă interferenţa temei arctice cu tema *atlantică*, a misterului Nordului cu misterul Occidentului, dat fiind că sediul principal, cel al tradiţiei, s-ar fi mutat mai apoi în regiunea atlantică. Se ştie că datorită cauzei astrofizice reprezentată de înclinaţia axei terestre s-a produs – de la epocă la epocă – o schimbare a climei. De altfel, potrivit tradiţiei, această înclinaţie s-ar fi produs într-un moment determinat şi la drept vorbind în sintonia dintre un fapt fizic şi un fapt metafizic; aşa cam în cazul unei dereglări produse de un factor de ordin spiritual. Atunci când Liezi (cap. V) vorbeşte, în formă mistică, despre gigantul Gonggong care face să se surpe „coloana cerului", ei bine, tocmai o astfel de întâmplare trebuie să avem în vedere dat fiind că în această tradiţie se găsesc şi nişte referiri mai concrete, ca de pildă cea care

urmează (deşi cu interferenţe de date privind întâmplări ulterioare): „Stâlpii cerului au fost frânţi. Pământul s-a cutremurat din temelii. Spre miazănoapte cerurile s-au lăsat din ce în ce mai jos. Soarele, luna şi stelele şi-au schimbat mersul (adică mersul lor a părut a fi schimbat din cauza declinaţiei). Pământul s-a fost deschis şi apele din sânul lui au prins a ţâşni şi au potopit multe ţinuturi. Omul se afla în răzvrătire împotriva cerului şi universul s-a cufundat în haos. Soarele s-a întunecat. Planetele şi-au schimbat cursul lor (în sensul cu efect de perspectivă menţionat mai sus) şi marea armonie a cerului s-a stricat"[3]. În orice caz, gerul şi noaptea cea lungă nu s-au lăsat asupra regiunii polare decât într-un anumit moment. Şi atunci, o dată cu mutarea sediului – care a trebuit să se facă – s-a încheiat şi primul ciclu şi a început cel de al doilea, ciclul atlantic şi a început şi cea de a doua mare eră.

Unele texte ariene din India, ca *Veda*, şi *Mahâbhârata* păstrează amintirea sălaşului arctic prin intermediul unor referiri astronomice şi calendaristice, care nu pot fi înţelese altfel decât ca fiind în legătură cu acest sălaş[4]. În tradiţia hindusă termenul *dvipa*, care înseamnă în sine „continent insular" este, de fapt, folosit adeseori pentru a indica diferite cicluri prin transpunerea spaţială a unei noţiuni temporale (ciclu = insulă). Fapt e că în doctrina acelor *dvipa* se întâlnesc nişte evocări semnificative a sălaşului arctic chiar dacă acestea se află printre tot felul de alte lucruri amestecate. Iar acel *shveta-dvipa* – despre care s-a mai pomenit – sau „insula strălucirii" este localizat în Extremul Nord şi adeseori se vorbeşte despre acei Uttarakura ca despre o seminţie originară din Nord, adică din „continentul insular polar" care este *primul* dintre acei diferiţi *dvipa* şi totodată centrul tuturor acestora. Amintirea acestuia se amestecă cu cea a lui *saka-dvipa*, situat în „marea cea albă" sau „marea laptelui", adică în marea arctică. Aici n-ar putea fi vorba decât despre o abatere de la legea „de sus"[5]. Potrivit lui *Kurma-purâna* reşedinţa lui Vişnu solar, zeitate care are drept semn distinctiv „crucea polară", adică crucea încârligată sau svastika, coincide încă o dată cu *shveta-dvipa*, despre care în *Padma-purâna*, se spune că în acesta sălăşluiesc – la adăpost de tot ceea ce înseamnă teama şi agitaţia samsarică – marii asceţi, mahayoghinii şi „fiii lui Brahman" (echivalenţii „oamenilor transcendenţi", locuitori ai Nordului şi ai celor din tradiţia chineză); şi aceştia trăiesc alături de Hari – care este însuşi Vişnu, imaginat drept „Cel-Blond" sau „Cel-de-Aur" – şi alături de un tron simbolic „susţinut de lei şi strălucitor ca soarele şi care radiază aidoma focului". Acestea sunt nişte variante ale temei „Pământul Soarelui". Ca o reflectare a acestui lucru pe plan doctrinar se poate lua în considerare faptul că, aşa cum s-a mai văzut, calea care duce la nemurirea solară – spre deosebire de cea care duce la mani sau la Mame – precum şi la stările superindividuale ale existenţei, aşadar această cale, *deva-yâna*, a fost numită Calea Nordului; aceasta deoarece în sanscrită Nord, *urtara*, înseamnă şi „regiunea cea mai înaltă" sau „supremă", iar prin *uttarayana*, drumul din Nord, se înţelege drumul pe care îl străbate soarele între cele două solstiţii, de iarnă şi de vară, care este un drum „ascendent"[6].

La arienii din Iran se păstrează nişte amintiri şi mai clare. Pământul lor natal – Ayrianem Vaêjô – creat de zeul luminii, acolo unde domneşte „gloria", acolo unde regele Yima l-ar fi întâlnit pe Ahura Mazda, este o regiune aflată în Extremul Nord. Şi în legătură cu aceasta se păstrează o amintire clară a pământului îngheţat. Tradiţia relatează faptul că Yima a fost înştiinţat despre venirea unor „ierni fatale"[7]; şi despre faptul că prin lucrarea zeului întunericului asupra pământului Ayrianem Vaêjô avea să se abată „şarpele iernii" şi aveau „să fie zece luni de iarnă şi două de vară" şi avea să fie „frig pentru ape, frig pentru pământ, frig pentru vegetaţie. Şi iarna avea să se abată cu cele mai mari năpaste ale ei"[8]. Zece luni de iarnă şi două luni de vară; adică tocmai clima Arcticii.

Tradiția nordico-scandinavă prezintă în mod fragmentar diferite mărturii dar toate confuze și amestecate. Și totuși se mai pot întâlni și acolo niște evocări asemănătoare. Astfel că Asgard – lăcașul primordial, lăcașul de aur al divinităților Asen – este localizat în Mitgard – „Ținutul de Mijloc". Acest ținut mitic a fost la rândul lui identificat fie cu Gardarike, care este o regiune aproape arctică, fie cu „Insula Verde" sau „Pământul Verde" care dacă în cosmologie figurează drept primul pământ ieșit din abisul Ginungagap, este cu putință ca această regiune să nu fie lipsită de legătură cu Groenlanda – cu Grünes Land. Groenlanda – așa cum pare a spune însuși numele ei până pe vremea goților – pare să fi fost acoperită de o bogată vegetație până ce s-a abătut asupra ei înghețul. Ideea că regiunea din Nord a fost leagănul unor seminții s-a menținut până pe la începutul Evului Mediu[9]. De altfel în narațiunile Eddelor ce aveau drept subiect lupta zeilor cu destinul, rök, care luptă se sfârșește cu urgisirea acelor pământuri – narațiuni în care amintirile trecutului se încrucișează cu niște teme apocaliptice – așadar în acele narațiuni se pot recunoaște niște date ce se referă la declinul primului ciclu. Și aici ca și în *Vendidad* se întâlnește tema unei ierni cumplite. Și aici dezlănțuirea stihiilor este asociată cu întunecarea soarelui; în *Gylfaginning* se vorbește despre iarna cumplită care precedă sfârșitul, despre furtunile de zăpadă care zădărnicesc binefacerile soarelui. „Marea se năpustește cu furie și potopește pământurile; aerul devine de gheață și vântul rece adună zăpada în troiene"[10].

În tradiția chineză, regiunea nordică – ținutul „oamenilor transcendenți" – se identifică adesea cu ținutul „seminției cu oase moi"; este vorba de un ținut pus în corelație cu un împărat din prima dinastie, un ținut situat la Nord de marea de Nord, un ținut nemărginit, nebântuit de stihii, având acesta un munte simbolic (Huling) și un simbolic izvor de apă; ținut numit tocmai de aceea „Extremul Nord și părăsit cu mare părere de rău de Mu, o altă persoană imperială"[11]. În mod analog, Tibetul păstrează amintirea acelui Tsang Chambala, misticul „Oraș al Nordului", Orașul „păcii" imaginat și ca o insulă pe care – așa ca Zarathustra din Ayrianem Vaêjô – s-ar fi „născut" eroul Guesar. Iar înțelepții din tradițiile inițiatice tibetane spun că „drumurile din Nord" îl duc pe yoghin spre marea mântuire[12].

Tradiția, constantă, în legătură cu originile – care se întâlnește în America, până la Oceanul Pacific și până în regiunea Marilor Lacuri – vorbește despre pământul sfânt din „Nordul îndepărtat" situat lângă „apele cele mari", regiune din care ar fi venit strămoșii populațiilor nahua (naua), toltecă și aztecă. S-a mai spus că numele cel mai des întâlnit în legătură cu acest ținut, Aztlan, cuprinde în sine – așa ca termenul hindus *shveta-dvipa* – ideea de albeață, de pământ alb. În tradițiile nordice continuă să existe amintirea unui ținut locuit de niște seminții gaelice, ținut situat lângă golful Saint Laurent și care se numește Marea Irlandă sau Hvitramamaland, adică „țara oamenilor albi", iar numele de Wabanikis sau Abenikis pe care le poartă băștinașii acelor locuri derivă din *Wabeya*, adică „alb"[13]. Dar unele legende din America Centrală vorbesc despre patru strămoși primordiali ai seminției Quiche care și-au pus în gând să ajungă în Tulla, regiunea luminii. Numai că întâlnesc în drumul lor doar gerul și nicidecum soarele. Atunci ei se despart și trec în ținutul seminției Quiche[14]. Această regiune, numită Tulla sau Tullan, care este locul de baștină al strămoșilor tolteclor și de la care aceștia din urmă și-au tras, probabil, numele și care au dat același nume, Tulla, și centrului principal al imperiului întemeiat de ei pe podișul Mexicului – această regiune Tulla fusese imaginată tocmai drept „Țara Soarelui". Această regiune a fost uneori localizată, ce e drept, în estul Americii, adică în Oceanul Atlantic; dar acest lucru s-ar datora, după

toate probabilitățile, interferenței amintirii unei reședințe ulterioare care a preluat pentru o anumită perioadă funcția acelei Tulla primordiale (căreia îi corespunde mai curând Aztlan), regiunea în care se instalase gerul care alungase soarele[15]; numele de Tulla echivalează în mod vizibil cu Thule al grecilor deși din motive de analogie acest nume a fost dat și altor regiuni.

Potrivit tradițiilor greco-romane, Thule s-ar fi aflat în marea care poartă chiar numele zeului din epoca de aur, în Marea Cronium, care îi corespunde părții septentrionale a Atlanticului[16]; și n-a fost localizată vreodată altundeva deși a trecut în simbol și în superstiție sub numele de Insulele care aduc noroc și Insulele Nemuritorilor[17] sau de Insula Pierdută care, așa cum a scris Honorius Augustadumensis în sec. XII „se ascunde vederii oamenilor și uneori se dezvăluie acestora așa ca din întâmplare dar când vrei să ajungi la ea devine de negăsit". Cu Thule se confundă fie legendarul ținut al Hiperboreenilor – Septentrionalilor – situat în Extremul Nord[18] de unde semințiile aheene l-au adus cu ele pe Apollo delficul, fie insula Ogygie, „buricul mării", situată departe în imensitatea oceanului[19] și despre care Plutarh spunea că s-ar afla la Nord de (Marea) Britania; și că s-ar afla în apropierea locului arctic în care mai trăiește, cufundat în somn, Kronos, regele din epoca de aur, loc în care soarele dispare timp de numai o oră pe zi vreme de o lună întreagă și că întunericul în acea oră nu este chiar atât de mare, de nepătruns, ci așa ca un fel de amurg, așa cam ca în Arctica[20]. De altfel noțiunea confuză de noapte luminoasă a Nordului a stat la baza concepției despre acel pământ al Hiperboreenilor (Septentrionalilor), potrivit căreia acel pământ era un ținut al luminii perene, ținut fără-de-întuneric. Această reprezentare și această evocare au fost atât de vii încât ecoul lor s-a menținut până în romanitatea târzie; iar din moment ce Marea Britanie a fost asimilată cu pământul primordial s-a spus că și Constantius Clorus a înaintat până acolo cu legiunile sale nu atât pentru trofee de glorie militară cât din dorința de a ajunge în regiunea aceea care era „mai aproape de cer și mai sfântă", pentru a-l putea contempla pe tatăl zeilor – adică pe Kronos – și pentru a se bucura de „o zi aproape fără de noapte" – în sensul de a anticipa prin aceasta posedarea luminii eterne caracteristică apoteozelor imperiale[21]. Și chiar atunci când epoca de aur a fost proiectată în viitor, ca o speranță a unui nou *saeculum*, nu au lipsit niște ecouri ale simbolului nordic: și anume din nord – *ab extremis finibus plagae septemtrionalis* [dai più remoti territori della regione settentrionale (din cele mai îndepărtate ținuturi ale regiunii septentrionale)] – va veni, potrivit lui Lactanțiu[22], Prințul puternic și mult așteptat care va restabili dreptatea după căderea Romei; în Nord „va renaște" eroul tibetan, acel mistic și invincibil Guesar care va reinstaura o domnie a dreptății și îi va nimici pe uzurpatori[23]; iar în Shambala, orașul sfânt din Nord, se va naște Kalki-avatara, cel ce va pune capăt „epocii obscure"; iar potrivit lui Virgiliu, Apollo hiperboreeanul va inaugura o nouă epocă de aur și o epocă a eroilor sub semnul Romei[24]; și așa mai departe.

O dată ce am indicat aceste puncte esențiale nu ne vom mai referi în cele ce urmează la legea coeziunii între cauzele fizice și cauzele spirituale aplicată la un nivel în care între ceea ce se poate numi, într-un sens mai larg, „cădere" – între *devierea* unei rase absolute primordiale – și *declinația* fizică a axei terestre care hotărăște soarta schimbărilor climatice și a catastrofelor periodice, pentru continente, așadar între toate acestea se poate prevedea o strânsă legătură. Vom arăta numai faptul că de când reședința, sălașul polar a rămas pustie se poate constata o deteriorare treptată și o pierdere a tradiției originare care trebuia să dureze până la epoca fierului sau epoca obscură, *Kali-yuga*, sau „epoca lupului" (*Edda*) și la o adică până în timpurile moderne în sens restrâns.

BIBLIOGRAFIE

AA.VV., *La Tradizione artica* (Tradiția arctică), în *Arthos*, nr. 27-28, Pontremoli, 1983-4.

F. Barbiero, *Una civiltà sotto ghiaccio* (O civilizație sub gheață), Nord, Milano, 1974.

G. Chiesa Isnardi, *I miti nordici* (Miturile nordice), Longanesi, Milano, 1991.

H. Corbin, *Corpo spirituale e terra celeste* (Corp spiritual și pământ ceresc), Adelphi, Milano, 1980.

L. De Anna, *Thule. Le fonti e le tradizioni* (Thule. Izvoarele și tradițiile), Il Cerchio, Rimini, 1998.

G. Dumézil, *Gli dèi dei germani* (Zeii germanilor), Adelphi, Milano, 1974.

G. Dumézil, *L'ideologia tripartita degli Indoeuropei* (Ideologia tripartită a indo-europenilor), Il Cerchio, Rimini, 1988.

G. Dumézil, *Gli dèi sovrani degli Indoeuropei* (Zeii suverani ai indo-europenilor), Einaudi, Torino, 1985.

M. Eliade, *La religione degli Indoeuropei* (Religia indo-europenilor) în *Storia delle idee e delle credenze religiose* (Istoria ideilor și credințelor religioase), Sansoni, Firenze, 1990, vol. I.

Geticus (V. Lovinescu), *La Dacia iperborea* (Dacia hiperboreeană/Septentrională), Ed. aall'insegna del Veltro, Parma, 1984.

R. Guénon, *Forme tradizionali e cicli cosmici* (Forme tradiționale și cicluri cosmice), Edizioni Mediterranee, Roma, 1987.

C. Levalois, *La Terra di Luce: il Nord e l'Origine* (Țara de Lumină: Nordul și Originea), Barbarossa, Saluzzo, 1986.

M. Menghi, *L'utopia degli Iperborei* (Utopia Hiperboreenilor/Septentrionalilor), Iperborea, Milano, 1998.

G.M. Rossi, *Finis Terrae*, Sellerio, Palermo, 1995.

L.B. Tilak, *Orione* (Orion), ECIG, Genova, 1991.

4. Ciclul nord-atlantic

Atunci când vorbim despre emigrarea rasei nordice trebuie să distingem două mari fluxuri şi anume unul de la Nord la Sud şi celălalt dinspre Occident înspre Orient. Neamurile acelea care purtau cu ele pretutindeni unul şi acelaşi spirit, unul şi acelaşi sânge, aceleaşi simboluri, semne şi cuvinte, grupurile acelea de hiperboreeni – oameni ai Nordului – au ajuns mai întâi în America de Nord şi în regiunile septentrionale ale continentului euro-asiatic. La o distanţă în timp de zeci de mii de ani, o a doua mare migraţie pare să se fi îndreptat către America Centrală dar ar fi nimerit, după toate probabilităţile, într-o regiune dispărută astăzi situată undeva în Atlantic, unde ar fi pus bazele unui centru după chipul şi asemănarea celui polar. Ar fi vorba, aşadar, despre Atlantida, cea din relatările lui Platon şi lui Diodor, iar faptul reprezentat de această deplasare şi de această reconstituire explică interferenţele de nume, simboluri şi topografii pe care noi le-am semnalat deja în cele scrise despre primele două epoci. Acestea fiind zise ar trebui să se vorbească aşadar despre un anumit neam de oameni şi despre o civilizaţie „nord-atlantică".

Neamurile de oameni din cel de al doilea ciclu care au purces din sălaşul lor atlantic s-ar fi răspândit fie prin America (de unde şi amintirile păstrate de populaţiile nahua, toltece şi aztece în legătură cu locurile lor de obârşie) fie prin Europa şi prin Africa. După toate probabilităţile, aceste seminţii ar fi ajuns, cam prin prima parte a paleoliticului şi în Europa occidentală. Printre aceste seminţii s-ar fi aflat şi cea cunoscută cu numele de Tuatha dé Danann, seminţie divină având obârşia în insula occidentală Avallon şi ajunsă în Irlanda cârmuită fiind de Ogma grian-ainech – eroul cu „chip solar" care i-ar corespunde albului şi solarului Quetzalcoatl care ar fi ajuns în America împreună cu însoţitorii săi plecând de pe „Pământul-de-dincolo-de-Ape". Din punct de vedere antropologic, această seminţie i-ar corespunde tipului omului de Cro Magnon, care a apărut cam pe la sfârşitul perioadei glaciare tocmai în partea occidentală a Europei (mai ales în zona civilizaţiei franco-cantabrică cuprinsă între Madéleines, Gourdain şi Altamira) – tip de om net superior, ca nivel cultural şi ca tip biologic, celui băştinaş al omului gheţurilor – despre care s-a spus nu de mult că mai-mai că „ar fi fost echivalentul din paleolitic al elenilor". Iar în ceea ce priveşte obârşia acestei seminţii este cât se poate de semnificativă asemănarea civilizaţiei ei cu civilizaţia nordică până şi în urmele lăsate de popoarele din Extremul Nord (civilizaţia renului)[1]. Alte urme preistorice aparţinând aceluiaşi ciclu ar fi acelea găsite pe coastele baltice şi frisio-saxone; nucleul acestei civilizaţii s-ar fi aflat în legendarul ţinut Vineta din regiunea Doggerland, o regiune dispărută în parte. Alte fluxuri migratoare trec dincolo de Spania şi ajung în Africa occidentală[2]; iar altele, mai târziu, între paleolitic şi neolitic, o iau pe uscat, din Nord-Vest spre Sud-Est, spre Asia – acolo unde se credea că se afla leagănul rasei indo-europene – şi mai departe, spre China[3], în timp ce alte fluxuri o iau de-a lungul litoralului nordic al Africii ajungând în Egipt sau se deplasează pe mare, din insulele Baleare sau din Sardinia până ce ajung în centrele preistorice din regiunea mării Egee. În ceea ce priveşte, în mod deosebit, zona Europei şi cea a Orientului apropiat, nu este diferită originea – care a rămas enigmatică (la fel ca aceea a tipului de om de Cro Magnon) pentru cercetarea pozitivă – fie a civilizaţiei

megalitice a dolmenelor, fie a civilizației așa-zisului „neam-purtător-de-securi". În linii mari, s-au înregistrat niște mișcări de mase mari, cu fluxuri și refluxuri, încrucișări și ciocniri cu seminţiile indigene sau amestecate deja sau derivate cumva din aceeași tulpină. Astfel încât s-au înregistrat niște mișcări de mase de oameni dinspre Nord înspre Sud și dinspre Occident înspre Orient și au apărut – fie prin iradiere-propagare fie prin adaptare sau luare în stăpânire – niște civilizații care au avut la origine, într-o oarecare măsură, aceeași trăsătură specifică a *elitelor* dominante și prin ale căror vene curgea același sânge spiritualizat. Acolo unde s-au întâlnit niște rase inferioare având caracteristici demonico-ctonice și amestecate cu natura animală, acolo s-a păstrat amintirea unor lupte, în forme mitologizate, în care se scoate în evidență întotdeauna contrastul dintre un tip divin, luminos (element de proveniență boreală) și un tip obscur nondivin. Iar la constituirea organismelor tradiționale de către rasele cuceritoare s-a creat o ierarhie având o valoare spirituală și în același timp o valoare etnică. Și niște vestigii destul de clare ale unei asemenea stări de lucruri se găsesc în regimul castelor în India, în Iran, în Egipt, până și în Peru și în alte părți.

S-a spus că la origine centrul atlantic a trebuit să reproducă funcția „polară" a centrului hiperboreean – nordic – fapt care a făcut ca în materie de tradiții și amintiri să se producă niște interferențe frecvente. Dar aceste interferențe nu sunt de natură să împiedice constatarea că într-o perioadă următoare, tot din preistoria îndepărtată, s-a operat o schimbare de civilizație și de spiritualitate, o diferențiere care a dus de la prima epocă la cea de a doua – de la epoca de aur la cea de argint – și care i-a netezit calea celei de a treia epoci – cea de bronz sau epoca titanică – căreia i s-ar potrivi de minune atributul de „atlantidă", dat fiind faptul că tradiția elenică îl prezintă pe Atlas drept o ființă din neamul titanilor și frate al lui Prometeu[4].

Dar din punct de vedere antropologic, în seminţiile ce-și atrag originea din tulpina boreală trebuie avut în vedere un mare grup care s-a diferențiat prin idiovariație, adică printr-o variație fără amestecare, grup alcătuit mai ales din fluxurile de pură proveniență arctică și care își va face simțită prezența în ultimă instanță în vinele celei mai pure rase ariene; apoi va mai trebui avut în vedere un al doilea mare grup care s-a diferențiat prin amestec-variat, adică prin amestecul cu rase indigene din Sud, cu rase protomongolide și negride și cu altele care au fost, probabil, reminiscențele degenerescente ale locuitorilor unui al doilea continent preistoric dispărut, situat în Sud, și pe care unii l-au numit Lemuria[5].

În cel de al doilea grup intră, după toate probabilitățile, rasa roșie a ultimilor atlantizi (cei care, potrivit relatării platonice, ar fi decăzut din natura lor „divină" datorită împreunărilor lor repetate cu neamul omenesc); care rasă trebuie considerată drept tulpina, originea multor civilizații mai noi întemeiate de valurile popoarelor migratoare care se îndreptau dinspre Occident înspre Orient (civilizația rasei roșii a cretano-egeenilor, a pelasgilor, licienilor etc., a keftilor egipteni etc.)[6] precum și originea acelor civilizații americane care în miturile lor pomeneau faptul că strămoșii lor își aveau obârșia în ținutul atlantic divin „de-dincolo-de-apele-cele-mari". Și chiar numele grecesc de fenicieni vrea să însemne „Cei Roșii", fapt care reprezintă o amintire a primilor navigatori atlantici care au străbătut Mediterana epocii neolitice.

Vom lua în considerare și din punct de vedere spiritual, așa cum am luat în considerare din punct de vedere antropologic, cele două componente – una boreală și cealaltă atlantică – ale vastei probleme a tradițiilor și a instituțiilor acestui al doilea ciclu. Una se referă în mod direct la lumina Nordului păstrând în mare parte orientarea cerească

şi „polară"; cealaltă denotă schimbarea intervenită în urma contactului cu puterile din Sud. Mai înainte de a lua în considerare sensul acestei transformări care reprezintă, ca să spunem aşa, contraponderea internă a pierderii reşedinţei polare, prima modificare, este necesar să ne mai referim la cel puţin un punct.

Aproape toate popoarele păstrează amintirea unei catastrofe care a pus capăt ciclului unei omeniri existente anterior. Mitul potopului este forma cea mai des întâlnită sub care se prezintă asemenea amintire: de la iranici la mexicani şi la mayaşi, de la caldeeni şi la greci şi până la hinduşi şi până la alte popoare de pe ţărmul atlantic-african şi până la celţi şi la scandinavi. De altfel, acest mit reprezintă un fapt istoric: reprezintă, de fapt, sfârşitul acelui ţinut din Atlantic, aşa cum relatează Platon şi Diodor. Într-o epocă ce precede – aşa cum rezultă din nişte urme ale timpului întreţesute în mit – precede în mod sensibil epoca în care, potrivit tradiţiei hinduse, ar fi luat fiinţă „epoca obscură", ei bine, tocmai atunci s-a înregistrat şi scufundarea în adâncuri a centrului civilizaţiei atlantice cu care diversele colonii ar fi trebuit să păstreze legătura o bună bucată de vreme. Amintirea istorică a acelui centru s-a pierdut în mod treptat în civilizaţiile ulterioare care se trăgeau din acest centru, care civilizaţii s-au ales, totuşi, cu nişte părţi din această moştenire care s-au transmis în sângele castelor dominante, în rădăcinile limbilor, în instituţii, ritualuri şi semne de tot felul. În tradiţia ebraică tema Turnului Babel şi pedeapsa constând în „încurcătura limbilor" s-ar putea referi la perioada în care s-a pierdut tradiţia unităţii, în care diferitele forme de civilizaţie s-au disociat de originea lor comună şi nu s-au mai înţeles una cu alta după ce catastrofa apelor a pus capăt ciclului omenirii atlantice. Dar amintirea istorică s-a păstrat adeseori în mit, în superistorie. *Occidentul* – partea în care se afla Atlantida în ciclul său originar, atunci când ea a reprodus şi a continuat funcţia „polară" mai veche – a împrospătat în mod continuu amintirea celor ce au pierit. Printr-o transpunere de plan, apele care s-au aşternut deasupra acelui ţinut atlantic au fost comparate cu „apele morţii", ape pe care generaţiile următoare, postdiluviene, alcătuite din fiinţe muritoare, trebuie să le străbată în mod iniţiatic pentru a se reintegra în starea divină a „morţilor", adică a celor din seminţia dispărută. Pe această bază pot fi înţelese cunoscutele reprezentări în legătură cu „Insula Morţilor", pot fi înţelese drept nişte transformări ale amintirii continentului insular scufundat[7]. Taina paradisului şi a locurilor de nemurire în general a fost legată de taina Occidentului (şi de aceea a Nordului în unele cazuri) într-un ansamblu de învăţături tradiţionale şi a trecut – la fel ca tema „Celor salvaţi din ape" şi a celor care „nu se scufundă în ape"[8] – a trecut de la sensul real, istoric, ce se referă la *elitele* care au scăpat de catastrofă şi au întemeiat noi centre tradiţionale, a trecut aşadar la un sens simbolic şi a figurat în legenda profeţilor, eroilor şi a celor iniţiaţi în timp ce prin nişte căi ascunse simbolurile proprii acelei seminţii de la origini ies din nou la iveală în mod enigmatic în timpurile mai noi acolo unde s-au prezentat nişte regi şi dinastii dominante prin tradiţie.

Dacă ar fi să mai adăugăm nişte referiri trebuie să spunem că elenii localizau cu totul întâmplător grădina divină – θεῶν κῆπος – în care îşi avea sălaşul de început zeul olimpian Zeus[9] şi grădina Hesperidelor „dincolo de fluviul Okeanos"; Hesperide pe care cineva le-a considerat drept fiicele lui Atlas – regele insulei occidentale. Şi iată că tocmai în această grădină trebuia să ajungă Herakles pentru a înfăptui acea ispravă – una din „muncile" lui simbolice, care aveau să-l facă să dobândească nemurirea – călăuzit fiind într-acolo de însuşi Atlas „cunoscătorul abisurilor întunecoase ale mării"[10]. În general, calea occidentală a fost aşadar echivalentul elenic al căii nordico-solare, al acelui *deva-yana* al indo-arienilor, calea lui Zeus care duce la cetatea lui Kronos din insula Eroilor din marea

îndepărtată, duce la înălțimile Olimpului[11]. Iar potrivit tradiției caldeene, în Occident, „dincolo de apele adânci ale morții", „ape care nu au vad de trecut cu piciorul și pe care nu le-a trecut nimeni de când e lumea și pământul", acolo se află grădina divină peste care domnește Atrachasis-Shamashnapishtin, eroul care a scăpat de potop și care se bucură, încă, de privilegiul nemuririi; grădină la care tinde să ajungă Ghilgameș mergând pe calea occidentală a soarelui pentru a dobândi de acolo darul vieții[12].

În ceea ce privește Egiptul, este semnificativ faptul că civilizația sa nu cunoaște o preistorie „barbară"; această civilizație se naște, ca să spunem așa, dintr-o dată având încă de la început un nivel înalt. Potrivit tradiției, primele dinastii din vechiul Egipt ar fi fost întemeiate de o seminție venită din occident, numită seminția „însoțitorilor lui Horus" – *shemsu Heru* – „cel ce purta semnul primului dintre locuitorii ținutului occidental", adică Osiris, dar care este considerat rege ce domnește de-a pururi în „Câmpiile lui Yalu", pe „pământul sacrului Amenti", dincolo de „apele morții", ținut localizat „în îndepărtatul Occident" și care uneori este legat de ideea unei mari întinderi de pământ insulare. Ritualul funerar al vechilor egipteni reia simbolul și amintirea; în acest ritual formula era: „Spre Occident" și ritualul trebuia să cuprindă o traversare a apelor și cortegiul purta „chivotul sfânt al soarelui, al celor „Salvați din Ape"[13]. În legătură cu tradițiile asemănătoare din Extremul Orient și cele tibetane s-a menționat așa-zisul „paradis occidental" cuprinzând pomi cu fructe de aur ca aceia din grădina Hesperidelor; iar în ceea ce privește misterul din Occident care se întâlnește aici este sugestivă imaginea foarte frecventă a lui Midu purtând o funie în textul pe care se poate citi: „Cel ce trage (sufletele) înspre Occident"[14]. Pe de altă parte, amintirea care s-a transformat într-un mit paradiziac se întâlnește și în acele saga celte și gaelice, despre care am amintit, în legătură cu „Ținutul celor Vii", Magmell, ținutul Avallon – lăcașuri ale nemuririi imaginate drept niște ținuturi occidentale[15]. În Avallon ar fi trecut în viața veșnică și supraviețuitorii seminției „de sus" a acelor Tuatha dé Danann, precum și regele Arthur și niște eroi legendari cum ar fi Condla, Oisìn, Cuculain, Loegario, Ogier Danezul și alții[16]. Acest misterios Avallon este același lucru cu „paradisul" atlantic despre care se pomenește și în legendele americane menționate mai sus: este vorba despre străvechea Tlapallan sau Tullan, „Țara Soarelui" sau „Țara Roșie" în care s-ar fi întors – așa ca cei din seminția Tuathă în Avallon – s-ar fi întors și ar fi dispărut atât zeul alb Quetzalcoatl cât și niște împărați legendari ca Huemac din *Codex Chimalpopoca*. Tot într-un loc occidental se duce și Enoh – „până la capătul pământului" – acolo unde el întâlnește niște munți simbolici și niște copaci divini păziți de arhanghelul Mihail, copaci care dau viață și mântuire celor aleși dar pe care nici un muritor nu-i va putea atinge vreodată până la Marea Judecată[17], iar ultimele ecouri ale acestui mit se propagă în mod tainic până în Evul Mediu creștin: și anume într-un misterios ținut atlantic călugării navigatori ai mânăstirii San Mattia și Sant'Albaeus ar fi dat peste un oraș de aur în care se aflau Enoh și Elia (Ilie), profeții care nu „muriseră"[18].

Pe de altă parte, în mitul potopului dispariția pământului sfânt pe care de acum încolo o așa-zisă *mare tenebrosum* – „Apele Morții" – îl desparte de oameni poate căpăta o semnificație pusă în corelație cu simbolistica „chivotului", adică a păstrării acelor „germeni ai Viilor" – Vii în sens elevat și metaforic[19]; iar dispariția pământului sfânt legendar mai poate însemna și trecerea în invizibil, în ocult și în nonmanifest a centrului care păstrează neschimbată spiritualitatea primordială nonumană; dat fiind că ar continua să existe, deși „nevăzuți" – potrivit lui Hesiod – ca niște păzitori ai oamenilor, acele ființe din epoca dintâi care „n-au murit și nu vor muri vreodată". Astfel că legendei pământului, insulei sau orașului scufundat îi corespunde adesea legenda popoarelor lumii

subpământene[20], legendă care se întâlneşte la multe popoare[21]. Atunci când pe pământ s-a impus impietatea, supravieţuitorii epocilor precedente au trecut într-o lume „subpământeană" – adică invizibilă – care prin interferenţa cu simbolistica „înălţimii" este adesea situată în munţi[22]. Acolo ei ar continua să existe până atunci când o dată ce se va fi încheiat ciclul decadenţei ei vor putea să-şi facă din nou simţită prezenţa. Pindar[23] spune că drumul spre ţinutul Hiperboreenilor „nu poate fi aflat nici pe mare nici pe uscat" şi că numai unor eroi ca Perseu şi Herakles le-a fost dat să păşească pe acest drum. Montezuma, ultimul împărat aztec, nu a putut ajunge în Aztlan decât în urma unor operaţiuni magice şi după ce şi-a schimbat înfăţişarea[24]. Iar Plutarh relatează că locuitorii din Nord numai în starea de somn puteau lua legătura cu Kronos – regele din epoca de aur – şi cu ceilalţi locuitori din regiunea Extremului Nord[25]. Potrivit lui Liezi[26], spre acele regiuni minunate despre care ne vorbeşte – şi care sunt puse în corelaţie când cu sălaşul arctic când cu cel occidental – „nu se poate merge nici cu corabia nici cu carul, ci acolo se poate ajunge doar prin zborul gândului"; iar în învăţătura lamaistă se spune uneori că: Shambhala, misticul lăcaş nordic „se află în spiritul meu"[27]. În acest fel mărturiile despre ceea ce a reprezentat reşedinţa reală a unor fiinţe nu numai omeneşti au continuat să existe şi au căpătat o valoare superistorică oferind în acelaşi timp nişte simboluri pentru nişte stări de dincolo de viaţă la care se poate ajunge numai prin iniţiere. Dincolo de simbol, apare ideea că Centrul de origine continuă să existe dar este cumva ascuns şi inaccesibil în mod obişnuit (aşa cum a afirmat teologia catolică în cazul Paradisului); generaţiile din ultimele epoci ar avea, chipurile, acces acolo numai dacă-şi vor schimba condiţia şi natura.

În acest fel şi-a făcut simţită prezenţa şi cea de a doua mare interferenţă între metafizică şi istorie. De fapt, simbolul Occidentului poate foarte bine – la fel ca acela al polului – poate dobândi o valoare universală situată dincolo de orice localizare geografică sau istorică. În Occident, acolo unde lumina fizică se naşte şi moare, se stinge, acolo se aprinde lumina spirituală de neschimbat, acolo începe călătoria „bărcii soarelui" înspre Tărâmul Celor Nemuritori. Şi dat fiind faptul că această regiune se află acolo unde soarele scapătă în spatele liniei orizontului, această origine a fost imaginată a fi drept una subpământeană sau una aflată sub ape. Aceasta este o simbolistică directă, dictată de natura însăşi şi folosită mai apoi de popoarele cele mai diferite chiar dacă nu avea nici o legătură cu amintirile atlantice[28]. Dar acest lucru nu împiedică faptul ca un astfel de motiv – situat între anumite limite oferite de mărturii concrete, ca acelea menţionate aici – să poată avea şi o valoare istorică. Ceea ce înseamnă că dintre numeroasele forme sub care se prezintă misterul Occidentului pot fi izolate câteva, fapt pentru care este cu totul îndreptăţit să se presupună că originea simbolului nu a reprezentat-o fenomenul natural al parcursului soarelui, ci amintirea îndepărtată a patriei occidentale dispărută într-o transpunere spirituală. În acest sens o dovadă concludentă o constituie corespondenţa dintre miturile americane şi cele europene, mai ales cele nordice.

În al doilea rând, „misterul Occidentului" marchează întotdeauna o anumită fază în istoria spiritului, *care fază nu mai este cea de la început*. Această fază îi corespunde unui tip de spiritualitate care – fie tipologic vorbind fie istoriceşte – nu poate fi considerat drept primordial. Acest tip poate fi definit prin *misterul transformării*. Şi este caracterizat de un dualism şi de o trecere discontinuă: şi anume de faptul că *o lumină răsare şi alta apune*. Transcendenţa este „subterană", ascunsă. Supranatura nu mai este – aşa ca în starea originară – natură; aceasta reprezintă ţinta unei iniţieri, obiectul unei cuceriri problematice. „Misterul Occidentului" chiar dacă ar fi să-l considerăm în aspectul său general apare ca fiind propriu acelor civilizaţii mai noi ale căror forme şi destine

urmează a fi luate în calcul. Şi acest mister este pus în corelaţie într-un sens mai restrâns cu un simbol solar şi nu cu unul „polar"; fapt care ne situează în cea de a doua fază a tradiţiei primordiale.

BIBLIOGRAFIE

AA.VV., *Antichi popoli europei* (Vechi popoare europene), sub înrijirea lui O. Bucci, Euroma, Roma, 1993.

F. Barbiero, *Una civiltà sotto ghiaccio* (O civilizaţie sub gheaţă), Nord, Milano, 1974.

M. & P. Déribéré, *Storia mondiale del diluvio* (Istoria mondială a potopului), Mondadori, Milano, 1990.

L.S. de Camp, *Il mito di Atlantide e i continenti scomparsi* (Mitul Atlantidei şi continentele dispărute), Fanucci, Roma, 1980.

J. de Vries, *La religione dei celti* (Religia celţilor), Jaca Book, Milano, 1982.

R. & R. Flem-Ath, *La fine di Atlantide* (Sfârşitul Atlantidei), Piemme, Casale Monferrato, 1997.

C.H. Hapgood, *Lo scorrimento della crosta terrestre* (Alunecarea scoarţei terestre), Einaudi, Torino, 1965.

G. Perrone, *Atlantide, leggende e testimonianze* (Atlantida, legende şi mărturii), Tilopa, Roma, 1986.

A. Romualdi, *Gli Indoeuropei* (Indo-europenii), Edizioni di Ar, Padova, 1978.

5. Nord şi Sud

În prima parte a acestei opere am scos în evidenţă legătura pe care simbolistica solară a avut-o cu numeroase civilizaţii de tip tradiţional. Astfel încât este un lucru firesc ca această simbolistică să revină periodic într-o întreagă serie de vestigii, de amintiri şi de mituri legate de civilizaţiile începuturilor. Dacă luăm în considerare ciclul atlantic constatăm deja o schimbare, o diferenţiere a simbolisticii solare proprie acestui ciclu în raport cu civilizaţia nordică precedentă. Prin faza hiperboreeană/septentrională/ se înţelege aceea în care principiul luminos prezintă nişte caractere de imutabilitate şi de centralism, nişte caractere, ca să spunem aşa, pur „olimpiene". Este unul şi acelaşi caracter pe care îl are – aşa cum s-a scos în evidenţă în mod cu totul just – pe care-l are Apollo ca zeu hiperboreean/nordic/, zeu care nu este, aşa ca Helios, soarele ce urmează legea lui de înălţare şi de coborâre, ci este un soare pur şi simplu, aşa ca natura dominantă şi imutabilă a luminii[1]. Semnul svasticii şi alte forme ale crucii preistorice care se întâlnesc la începuturile erei glaciare, ca şi acel foarte vechi simbol solar preistoric – reprezentat uneori la modul gigantic de către blocurile de piatră ale dolmenelor – cercul având în centru un punct, toate aceste semne par să fi avut la origine o legătură cu această primă formă de spiritualitate. Dacă svastica este, cu adevărat, un simbol solar este aşa cum este o mişcare în jurul unui punct central fix căruia îi corespunde punctul din mijloc al altui simbol solar – cercul[2]. Nişte variante ale roţii solare şi ale svasticii, variante de cercuri, cruci, cercuri cu cruci şi mai apoi de securi cu svastică, de securi cu două vârfuri, de securi şi de alte obiecte făcute din aeroliţi dispuşi în formă circulară, precum şi nişte imagini ale „navei solare" asociate, şi de data aceasta, imaginii securii sau a lebedei cu chip frumos de Apollo hiperboreean sau imaginii renului şi aşa mai departe, ei bine toate acestea aparţin urmelor fazei de început a tradiţiei nordice[3].

Cu totul deosebită de această spiritualitate este aceea pusă, încă, în corelaţie cu simbolul solar, dar în legătură cu *anul* („zeul-an"), cu o lege a schimbării, a urcării şi a coborârii, a morţii şi a renaşterii. În acest caz tema originară este schimbată de un moment căruia i-am putea spune „dionisiac". Şi atunci apar influenţele proprii altui principiu, altui cult, altor seminţii, unei alte regiuni. Avem de a face aici cu o interferenţă care operează o diferenţiere.

Pentru a o determina în mod tipologic se poate lua în considerare punctul care în simbolul soarelui ca „zeu al anului" este mai semnificativ: şi anume *solstiţiul de iarnă*. Aici intervine şi capătă o tot mai mare importanţă un nou element şi anume acela că lumina pare a dispărea dar renaşte în virtutea unui nou contact cu principiul originar al însăşi vieţii ei. Este vorba aici despre un simbol care în tradiţiile unor seminţii de pură spiţă boreală nu figurează sau figurează într-un mod cu totul subordonat, în timp ce în civilizaţiile şi în neamurile de oameni din Sud acest simbol predomină şi capătă adeseori o semnificaţie centrală. Acesta este simbolul feminin-teluric, este Mama (femeia divină), este Pământul, sunt Apele (sau Şarpele); adică trei expresii caracteristice, echivalente, în mare măsură, şi care se asociază adeseori (Mama-Pământ, Apele-dătătoare-de-viaţă, Şarpele-Apelor etc.). Legătura care se stabileşte între cele două principii – Mama şi Soarele – este ceea ce dă sensul a două variante ale simbolisticii, dintre care una mai păstrează

urmele tradiției „polare" nordice, iar cealaltă marchează un ciclu nou, epoca de argint, un amestec ce are deja un sens de degenerare între Nord și Sud.

În mod abstract, acolo unde se dă importanță solstițiilor rămâne, cu siguranță, o legătură cu simbolistica „polară" (axa Nord-Sud) în timp ce simbolistica echinocțiilor se leagă de direcția longitudinală (Orient-Occident); astfel încât predominarea uneia sau alteia dintre simbolistici în diferite civilizații permite adeseori stabilirea elementului care se referă la moștenirea hiperboreeană și respectiv la moștenirea atlantică. Dar ceea ce se numește tradiție și civilizație atlantică prezintă o formă amestecată. Aici mai avem de a face – prin prezența, în general, a simbolisticii solstițiului – cu un element „polar"; numai că, prin predominarea temei zeului solar care se schimbă și prin apariția și predominarea figurii Mamei sau a unor simboluri asemănătoare, în momentul solstițiului, se fac cunoscute efectele unei alte influențe, ale unui alt tip de spiritualitate și de civilizație.

De aceea atunci când centrul este constituit din principiul masculin solar conceput ca o viață care se naște și apune, care are o iarnă și o primăvară a ei, o moarte și o renaștere, la fel ca așa-zișii „zei ai vegetației", în timp ce elementul identic, imutabil, se percepe în Mama Universală, în Pământul conceput ca principiul etern al oricărei vieți, ca matricea cosmică, sălaș și izvor nesecat de orice fel de energii, atunci – în cea de a doua epocă pusă în mod tradițional sub semnul apei sau al lunii – atunci civilizația începe să dea semne de decadență. În schimb, peste tot acolo unde soarele continuă să fie conceput în aspectul său de lumină pură, conceput ca o „virilitate fără corp", fără istorie și fără descendență, dar în care, pe linia semnificației „olimpiene", atenția se concentrează asupra naturii luminoase cerești a stelelor *fixe* dat fiind că acestea se dovedesc a fi în cea mai mare măsură scutite de acea lege a răsăritului și apusului care în concepția opusă îl afectează chiar pe soare ca zeu-an; ei bine, în toate aceste cazuri continuă să existe cea mai înaltă, cea mai pură dintre spiritualitățile originare (ciclul civilizațiilor cerești).

Toate acestea reprezintă o schemă în linii mari dar una de bază. În mod universal se poate vorbi despre *Lumina Sudului* și *Lumina Nordului* și în măsura în care materia amestecată a ceea ce este istoric și care coboară în timp până la niște epoci cât se poate de îndepărtate o asemenea opoziție poate avea niște trăsături caracteristice relativ definite, atunci se va putea spune: Spiritualitate cerească și spiritualitate lunară, „Arctica" și „Atlantida".

Din punct de vedere istoric și geografic Atlantida i-ar corespunde cu adevărat nu Sudului, ci Occidentului. Sudului i-ar corespunde Lemuria, despre care am vorbit în treacăt și ale cărei anumite populații negre și australe se pot considera drept niște rămășițe crepusculare. Dar dat fiind că noi aici urmăm în mod esențial linia de coborâre a civilizației nordice primordiale, Atlantida nu va fi considerată decât ca o fază a acestei coborâri iar Sudul, în general, nu va fi considerat decât în raport cu acțiunea exercitată de acesta în ciclul atlantic (dar numai în acesta, dacă nu i se dă acestei expresii un sens tipologic generalizat) asupra unor seminții de origine și de civilizație boreală: așadar în cadrul unor forme intermediare care au dubla semnificație a unei schimbări a moștenirii primordiale și de înălțarea la niște forme mai pure a temelor etonico-demonice proprii semințiilor indigene meridionale. Din acest motiv nu am spus Sud, ci *Lumină a Sudului*, iar pentru un al doilea ciclu vom folosi expresia „spiritualitate *lunară*", cu referire la Lună ca simbol luminos dar nu solar, simbol aproape asemănător unuia de „pământ (Sud) purificat.

Faptul că temele referitoare la Mamă sau Femeie, la Apă sau la Pământ își trag originea din Sud și se regăsesc – prin interferențe și infiltrări – în toate vestigiile și amintirile „atlantice", acest fapt este pus sub semnul îndoielii determinându-i pe unii autori să creadă – în mod greșit – că venerarea, cultul mamei ar fi un element caracteristic

civilizației nord-atlantice. Cu toate acestea se bucură de credibilitate ideea celor ce au pus în corelație acea Môuru – una din „creațiile" înregistrate, potrivit *Avestei*[4], în sălașul arctic – cu ciclul „atlantic" explicând noțiunea de Môuru prin aceea de „Pământ-Mamă"[5]. În afară de acestea, dacă unii au crezut că recunosc în civilizația preistorică a ariei Madéleines (care este de origine atlantidă) centrul originar din care s-a răspândit în Mediterana epocii neolitice o civilizație în care Zeița-Mamă a avut un rol predominant încât s-a putut spune în această privință că „la începuturile civilizațiilor femeia a radiat, prin intermediul religiei, o lumină atât de vie încât figura bărbatului rămânea în umbra"[6]; și dacă în ciclul iberico-cantabric s-a crezut a se regăsi aceleași caracteristici ale misterului lunar-demetric care predomină în civilizația pelasgică preelenică[7], în toate acestea există, cu siguranță, o parte de adevăr. De altfel însuși numele de Tuatha dé Danann din ciclul irlandez – acea semințe divină din vest – ar însemna, după unii, „oamenii zeiței". Legendele, amintirile și transpunerile superistorice care fac din insula occidentală un lăcaș al unei zeițe, a unei regine sau a unei preotese suverane sunt numeroase și pline de semnificație. Am mai vorbit și mai înainte despre acest subiect. După cum se știe din mit, paza fructelor de aur – care fructe pot avea valoarea unei moșteniri tradiționale a epocii dintâi și a unui simbol al stărilor spirituale proprii acestei epoci – paza fructelor de aur din grădina lui Zeus fusese încredințată unor femei – Hesperidele – tocmai unor femei și tocmai fiicelor lui *Atlas*. Potrivit unor saga gaelice, acel Avallon atlantic era cârmuit de o fecioară de stirpe regală, iar femeia care i se înfățișează lui Condla pentru a-l călăuzi în „Țara celor Vii" spune – prin simboluri – că acolo se află numai femei și copii[8]. Iar Hesiod relatează că epoca de argint a fost caracterizată de o foarte lungă „copilărie *sub tutela materna*"[9]; este aceeași idee exprimată cu aceeași simbolistică. Însăși denumirea de epocă de *argint* trimite în general la lumina lunară, la o epocă lunar-matriarhală[10]. În miturile celtice de care am amintit femeia este aceea care-l face pe erou să devină nemuritor și acest lucru constituie o temă constantă a miturilor respective[11]. Acestei teme îi corespunde fie cea din legenda elenică a lui Calypso, fiica lui *Atlas*, misterioasa regină a insulei Ogigye, femeia divină care se bucură de nemurire și-i face părtași la nemurire și pe cei aleși de ea[12]; fie tema „fecioarei care stă pe tronul mărilor" – pe calea occidentală străbătută de Ghilhameș – zeiță a înțelepciunii și ocrotitoare a vieții, fecioară care pare a se confunda cu zeița-mamă Ishtar[13]; fie tema mitului nordic referitor la Idun și la pomii acesteia care reînnoiesc și asigură o viață perenă[14]; fie tema tradiției din Extremul Orient în legătură cu așa-zisul „paradis occidental" în ipostaza în care mai este cunoscut și drept „Ținutul Femeii din Occident"[15]; fie, în sfârșit, tema tradiției mexicane care se referă la femeia divină, mama marelui Hitzlipochtli, rămasă drept stăpână a pământului sfânt oceanic Aztlan[16]. Acestea sunt niște ecouri care trimit, direct sau indirect, la una și aceeași idee; sunt niște amintiri, niște simboluri și alegorii care trebuie să fie dematerializate și universalizate în termeni de referință care să vizeze o spiritualitate „lunară", o „cârmuire" și o participare la viața non caducă, termeni trecuți de la semnul solar și viril la semnul „feminin" și lunar al Femeii divine.

Nu prea departe de toate acestea s-ar situa mitul elenic în legătură cu Afrodita – zeița care, față de variantele asiatice, este reprezentativă pentru civilizațiile mediteraneene grație componentei sale meridionale – deoarece Afrodita s-ar fi născut din ape prin *devirilizarea* zeului ceresc primordial, Uranus, la care de altfel unii autori raportează – așa ca în cazul lui Kronos – fie epoca de aur fie lăcașul boreal. Potrivit tradiției celei mai vechi dintre *Edde*, epoca de aur ar fi luat sfârșit o dată cu apariția elementului feminin – a „celor trei copile viguroase, fiicele giganților"[17] – și atunci ar fi început și primele lupte dintre stirpele

divine (Asen şi Wanen) şi mai apoi cele dintre giganţi şi stirpele divine; lupte care, aşa cum se va vedea, reflectă spiritul epocilor următoare.

În aspectul său ctonic elementar femeia – împreună cu spiritele rele ale pământului în general – a reprezentat în mod efectiv obiectul principal al cultelor indigene meridionale. Din aceste culte îşi vor trage originea cultele dedicate marilor zeiţe ctonice asiatico-meridionale şi zeiţelor – monstruoşi idoli feminini cu fundul mare – reprezentate de înaltele monumente megalitice[18]. Şi tocmai această zeiţă a lumii meridionale, dar transfigurată, redusă la forma pură, aproape demetrică sub care se prezintă în peşterile din Brassampony ale omului de Aurignac, tocmai aceasta a ajuns să se introducă şi să domine în noua civilizaţie de origine atlantico-occidentală[19]. Din neolitic şi până în perioada miceniană, din Pirinei şi până în Egipt, pe urmele colonizatorilor atlantici se întâlnesc aproape numai idoli feminini iar în cult mai mult preotese şi nu preoţi sau nu arareori peoţi efeminaţi[20]. În Tracia, în Iliria, în Mesopotamia, dar şi printre unele seminţii celtice şi nordice şi cu ecouri până şi în epoca germanilor şi mai ales în India în unele forme meridionale ale cultului tantric, precum şi în vestigiile preistorice ale aşa-zisei civilizaţii Moenjo-daro, ei bine peste tot s-a infiltrat unul şi acelaşi motiv amintit mai sus; ca să nu mai vorbim de formele mai noi despre care vom relata în cele ce urmează.

Toate acestea sunt necesare pentru a avea un punct de referinţă în legătură cu rădăcinile ctonice ale temei proprii „Luminii Sudului" la care poate fi raportată componenta meridională prezentă în civilizaţiile, tradiţiile şi în instituţiile ce s-au format în urma marii migraţii dinspre Occident înspre Orient; componentă având rol de descompunere căreia i se opune tot ceea ce se referă la tipul originar de spiritualitate olimpiano-ceresc legat de seminţiile ce-şi trag originea direct din tulpina boreală nord-atlantică sau de acele seminţii care au ştiut să menţină sau să reaprindă focul tradiţiei primordiale şi în aria de influenţe cât se poate de diferite de cele din lăcaşul de origine.

În virtutea legăturii tainice existente între ceea ce se desfăşoară pe planul vizibil formându-se în mod aparent potrivit unor condiţii externe şi ceea ce ascultă de un destin şi de o semnificaţie spirituală profundă în ceea ce priveşte influenţele de care am pomenit ne putem raporta la factorii de mediu şi de climă pentru a lămuri în mod analogic diferenţierea produsă. Era ceva firesc ca mai ales în perioada lungii ierni glaciare la seminţiile din Nord experienţa soarelui, a luminii şi a focului să acţioneze în sensul unei spiritualităţi eliberatoare, după cum la fel de firesc era şi faptul ca naturile ceresco-solare olimpiene sau animate de flacăra cerească să se situeze pe primul plan în simbolistica sfântă a acestor seminţii. În afară de aceasta, asprimea climei, sterilitatea solului, necesitatea de a vâna şi, în sfârşit, necesitatea de a emigra, de a traversa mări şi continente necunoscute, toate acestea erau de natură să-i plăsmuiasca pe acei oameni care păstrau în sinea lor acea experienţă spirituală a soarelui, a cerului luminos şi a focului, să-i călească în chip de războinici, de cuceritori, de navigatori, fapt care avea să favorizeze acea sinteză între spiritualitate şi vigoare bărbătească ale căror urme se păstrează drept trăsături caracteristice ale raselor indo-europene.

În lumina tuturor acestora devine cât se poate de clar şi un alt aspect – despre care am vorbit în treacăt – acela al simbolisticii *pietrelor sacre*. Piatra, stânca, reprezintă o expresie a trăiniciei, a neclintirii spirituale, a virilităţii sacre şi în acelaşi timp tenace a acelor „Salvaţi din ape". Şi marchează calitatea principală a celor cărora le-a fost dat să domine timpurile noi, care au creat centrele tradiţionale postdiluviene, locuri în care reapare adeseori piatra simbolică – variantă a acelui *omphalos* – semnul „centrului", a „casei lui Dumnezeu"[21]. De unde şi tema elenică a celei de a *doua rase* născute din „piatră",

după potop[22]; așa după cum se credea că și Mithra se născuse din piatră; așa după cum pietrele îi arată pe adevărații regi (cf. I, 4) sau stau la începutul „căii sfinte" (acel *lapis niger* roman); așa cum din niște pietre sfinte se scot niște săbii fatidice; așa cum din niște pietre meteoritice, „pietre din cer" sau „pietre ale fulgerului" a fost făcută securea, armă și simbol al cuceritorilor preistorici, după cum s-a mai spus.

În schimb în Sud era firesc ca obiectul experienței nemijlocite să nu fi fost *principiul* solar, ci *efectele* acestuia în fertilitatea deosebită legată de pământ; era firesc, așadar, ca centrul să se fi deplasat spre Mama-Pământ, ca *Magna Mater* și simbolistica spre niște divinități sau entități ctonice, spre niște zei ai vegetației și ai fecundității vegetale și animale, în timp ce focul, de la o ipostază divină, cerească și benefică, a trecut la una opusă, „infernală", ambiguă, telurică. Clima favorabilă și bogăția naturală erau de natură să predispună la lenevie, la liniște, la odihnă, la starea de contemplație și nu la cea de acțiune, de transcendență[23]. Și la fel stăteau lucrurile și în tot ceea ce era condiționat într-o anumită măsură de factorii externi; iar în timp ce „Lumina Nordului" era asociată – sub niște semne solare și cerești – cu un ethos viril, cu o spiritualitate războinică și cu o voință fermă care să rânduiască și să domine, în tradițiile din Sud temei ctonice predominante și *pathosului* morții și renașterii le corespund o oarecare înclinație spre promiscuitate, spre evadare și uitare de sine, un naturalism panteist cu nuanțe când senzualiste când mistice și contemplative[24].

În fiecare epocă istorică ce a urmat migrării înspre Sud a semințiilor boreale se poate observa acțiunea a două tendințe antagoniste care se raportează, într-o formă sau alta, la polaritatea fundamentală Nord-Sud. În fiecare civilizație care a urmat vom putea recunoaște produsul dinamic al întâlnirii și al ciocnirii dintre aceste tendințe care a creat niște forme mai mult sau mai puțin durabile și care a făcut să predomine niște forțe și niște procese care au dus la epocile următoare, cea a bronzului și cea a fierului. Și nu numai atât; pentru că nu numai din interiorul fiecărei civilizații, dar și din lupta dintre diferitele civilizații, din înflorirea uneia sau din decăderea alteia, din toate acestea vor transpărea adesea niște semnificații mai profunde, se va putea observa din nou întărirea sau slăbirea unor forțe ce se raportează la unul sau la celălalt dintre cei doi poli spirituali, cu o mai mare sau mai mică referire la filoanele etnice care au cunoscut la origine „Lumina Nordului" sau care filoane în Sud au sfârșit prin a cădea pradă vrăjii Mamelor sau uitărilor de sine extatice.

BIBLIOGRAFIE

A. Baeumler, F. Creuzer, J.J. Bachofen, *Dal simbolo al mito* (De la simbol la mit), Spirali, Milano, 1983.

J. Cauvin, *Nascita delle divinità e nascita dell'agricoltura* (Nașterea divinităților și nașterea agriculturii), Jaca Book, Milano, 1997.

G. Pillot, *L'itinerario segreto di Ulisse* (Itinerariul secret al lui Ulise), Dellavalle, Torino, 1971.

L.B.G. Tilak, *Orione* (Orion, ECIG, Genova, 1991.

F. Vinci, *Omero nel Baltico. Saggio sulla geografia omerica* (Homer în Baltica. Studiu despre geografia homerică), Palombi, Roma, 1998.

H. Wirth, *Ura Linda. Una saga indoeuropea* (Linda-femela zimbru. O saga indo-europeană), Barbarossa, Milano, 1989.

6. Civilizaţia Mamei

Pentru a da amploare cercetării noastre este necesar să purcedem de la o determinare tipologică precisă a formelor civilizaţiilor care i-au urmat celei primordiale. Mai înainte de toate va trebui să completăm însăşi noţiunea de „Civilizaţie a Mamei"[1].

Tema caracteristică a acestei noţiuni este o transpunere metafizică a conceptului de femeie, ca principiu şi substanţă a generării. O zeiţă exprimă realitatea supremă şi fiecare fiinţă concepută drept fiu apare faţă de această zeiţă drept ceva condiţionat şi subordonat, ceva lipsit de viaţă proprie, ceva caduc, efemer. Acesta este tipul marilor zeiţe asiatico-mediteraneene ale vieţii – Isis, Ashera, Cibela, Tanit şi mai ales Demeter – figura centrală a ciclului pelasgico-minoic. Reprezentarea principiului solar în chip de prunc ţinut la piept de Mama-Cea-Mare şi deci în chip de ceva născut; reprezentările egipteano-minoice în chip de regine sau femei divine care poartă floarea de lotus şi cheia vieţii; Ishtar – zeiţă pe care unul din cele mai vechi imnuri o proslăveşte astfel: „Nu există nici un zeu adevărat în afară de tine" şi care mai este numită şi Ummu ilani, adică Mama zeilor; diferitele referiri, adesea cu transpuneri cosmologice, la o superioritate a principiului „nopţii" faţă de cel al „zilei", principiu născut din sânul ei, deci o superioritate a divinităţilor întunericului sau lunare faţă de cele manifeste şi diurne; şi ca urmare, sensul caracteristic al elementului „cult" ca un destin, ca o lege fatalistă invizibilă căreia nu i se poate sustrage nimeni; prioritatea în unele simbolistici arhaice (de care se leagă adeseori notaţia lunară a timpului mai curând decât cea solară), aşadar prioritatea semnului sau a zeului Lunii faţă de semnul sau zeul Soarelui (de exemplu babilonianul Sin faţă de Samash) şi procedeul de inversare prin care Luna capătă gen masculin şi Soarele gen feminin; apoi rolul atribuit principiului Apelor şi cultului corelativ al şarpelui şi al unor vieţuitoare asemănătoare, iar pe alt plan, starea de subordonare a lui Adonis faţă de Afrodita şi a lui Virbiu faţă de Diana, a lui Osiris – transmutat din ipostaza solară originară în cea de zeu lunar al apelor – faţă de Isis[2], a lui Iaccus faţă de Demeter, a lui Herakles faţă de Militta etc., ei bine toate acestea se referă mai mult sau mai puţin direct la unul şi acelaşi motiv.

De altfel statuete din epoca neoliticului care o reprezintă pe Mama cu Pruncul se întâlnesc pretutindeni în Sud, din Mesopotamia şi până la Atlantic.

În civilizaţia din Creta, în care pământului natal nu i se spunea „patrie", πατρις, ci „pământul mamei", μητρις, şi care şi prin acest lucru dovedeşte o legătură specifică cu civilizaţia atlantico-meridională[3], precum şi cu acela – cu substrat al unor culte şi mai vechi, din Sud – că zeii sunt muritori; că în fiecare an, vara, ei mor[4]. Aici Zeus (Teshub) nu are tată, are drept mamă materia umedă terestră; aşadar „femeia" se află la început, în timp ce el – Zeul – este ceva care a fost „născut" şi este muritor[5]. Dar substratul feminin este nemuritor. Şi din umbrele Haosului lui Hesiod îşi face apariţia Gaia (Geea) cea neagră – μέλαινα γαῖα – un principiu feminin. *Fără a avea soţ* Gaia (Geea) dă naştere – după „munţii cei mari", Oceanului şi Mării – bărbatului sau soţului ei; şi întreaga stirpe divină a purces de la Gaia încolo, s-a perpetuat, cum spune Hesiod, potrivit unei tradiţii ce nu poate fi confundată cu cea a liniei pure olimpice, drept o lume supusă mişcării şi schimbării.

Pe un plan situat mai jos, pe baza urmelor care s-au păstrat până în timpurile istorice în unele culte asiatico-mediteraneene, se pot stabili o serie de expresii rituale caracteristice pentru această inversare de valori. Avem în vedere aici serbările aşa-zise „sacchee" şi frigiene. Serbările „sacchee" în onoarea Zeiţei-Celei-Mari aveau drept punct culminant uciderea unei fiinţe care juca rolul unui bărbat de stirpe regală[6]. Iar privarea de virilitate cu ocazia sărbătoririi Zeiţei se întâlneşte de fapt – aşa cum s-a mai spus – şi în Misterele Cibelei. În timpul sărbătoririi se putea întâmpla ca, inspiraţi fiind de Zeiţă, hermafroditii cuprinşi de frenezie să se priveze fiziceşte de bărbăţia lor pentru a-i semăna în acest fel zeiţei, pentru a se transforma într-un tip feminin imaginat, acesta, ca fiind cea mai înaltă manifestare a sacrului[7]. De altfel, începând cu templul Artemisei din Efes şi al Astartei şi terminând cu cele din Hierapolis, preoţii din acele lăcaşuri de cult erau adeseori eunuci[8]; şi acel Hercule lidian care o slujeşte timp de trei ani – îmbrăcat în straie femeieşti – pe autoritara Omfala care, la fel ca Semiramida nu este decât o închipuire a tipului femeii divine; şi faptul că se îmbrăcau femeieşte participanţii la unele Mistere dedicate lui Hercule şi lui Dionysos; şi iarăşi faptul că la unele neamuri germanice preoţii stăteau de veghe în pădurea sfântă îmbrăcaţi femeieşte; şi inversarea rituală de sex prin care unele statuete reprezentându-le pe Nana-Ishtar din Susa şi pe Venus din Cipru aveau semne distinctive bărbăteşti iar femei îmbrăcate bărbăteşte şi bărbaţi îmbrăcaţi femeieşte celebrau cultul acestor zeiţe[9]; şi, în sfârşit, obiceiul minoico-pelasgic de a se face ofrandă zeiţei nişte *arme rupte în bucăţi*[10], precum şi uzurparea simbolului războinic-sacru hiperboreean – securea – de către nişte figuri de amazoane şi nişte divinităţi feminine din Sud – ei bine în toate acestea se regăsesc nişte ecouri care sunt, cu siguranţă, fragmentare, materializate sau deformate dar nu şi mai puţin caracteristice pentru concepţia globală potrivit căreia din moment ce elementul feminin a devenit simbolul de bază al sacrului, al puterii şi al vieţii, atunci bărbatului şi omului în general i se asociază un factor de irelevanţă, de inconsistenţă interioară, de non valoare, de caducitate şi de înjosire.

Mater = terra, pământ *gremius matris terrae*. De aici şi concluzia că în acelaşi tip de civilizaţie de origine meridională şi în aceeaşi semnificaţie generală se poate include orice fel de cult, mit şi rit în care predomină tema ctonică şi în care figurează şi elementul masculin nefiind vorba numai despre zeiţe, ci şi de zei, zei ai pământului, ai creşterii, ai fecundităţii naturale, ai apelor şi ai focului subpământean. În lumea subpământeană, în lumea ascunsă vederii domnesc mai cu seamă Mamele şi aceasta este o lume a întunericului cu sensul de noapte, beznă, lume opusă lui *coelum*, care poate implica şi aceasta ideea generică de invizibil dar numai în aspectul său superior, luminos, ceresc. De altfel există o opoziţie fundamentală şi bine cunoscută între *Deus*, tipul divinităţilor luminoase ale stirpelor indo-europene[11] şi Al, înţeles ca un obiect al cultului demonico-extatic şi frenetic al seminţiilor obscure din Sud, lipsite de orice supranaturalitate adevărată. Şi de fapt elementul subpământean-demonic, tărâmul puterilor de dedesubt defineşte un aspect – cel mai de jos – al cultului Mamei. De partea opusă acestuia se află realitatea „olimpiană", imutabilă şi atemporală în lumina unei lumi de esenţe inteligibile – κόσμος νοητός – sau o lume dramatizată în forma unor divinităţi ale războiului, ale victoriei, ale strălucirii, ale înălţimilor şi ale focului ceresc.

Mai putem arăta aici, ca un lucru de o importanţă deosebită, că dacă în civilizaţiile meridionale – în care predomină cultul telurico-feminin – ritul funerar predominant este acela al înhumării, în timp ce civilizaţiile de origine nord-ariană au folosit cu precădere metoda incinerării, în acest fapt se poate oglindi concepţia următoare şi anume aceea că nu eliberarea prin foc de rămăşiţele pământeşti şi înălţarea reprezintă destinul individului,

ci întoarcerea în măruntaiele pământului, descompunerea şi contopirea cu *Magna Mater* ctonică din care individul şi-a dobândit viaţa sa efemeră. De aici şi localizarea în lumea subpământeană şi nu cerească a sălaşului morţilor proprie mai ales straturilor etnice din Sud[12]. Potrivit semnificaţiei sale simbolice, ritul înhumării morţilor se înscrie, aşadar, printre reminiscenţele ciclului Mamei.

Astfel încât prin generalizare am putea stabili şi o legătură între viziunea feminină asupra spiritualităţii şi *panteism*, ca o concepţie a Întregului înţeles ca o mare imensă în care nucleul indiviului se topeşte şi se pierde aidoma unui dram de sare; în care personalitatea reprezintă o apariţie iluzorie şi vremelnică a singurei substanţe nediferenţiate, spirit şi natură în acelaşi timp, care numai ea este reală şi unde nu este loc pentru o ordine cu adevărat transcendentă. Dar trebuie să mai adăugăm aici – şi acest lucru va fi important pentru determinarea sensului ciclurilor următoare – faptul că formele în care este conceput divinul ca persoană – subliniind aici legătura naturalistă existentă între o generare şi o capacitate de creaţie a individului cu *pathosul* corespunzător al unei dependenţe pure ce implică umilinţă, pasivitate, supunere şi renunţare la propria voinţă – aceste forme reprezintă ceva amestecat dar care nu are, în fond, un spirit diferit[13]. Este interesantă mărturia lui Strabon (VII, 3, 4) potrivit căreia ideea de rugăciune (pe planul devoţiunii simple) i-ar fi fost sugerată individului de către femeie.

Am mai spus că materializarea vigorii bărbăteşti reprezintă o contrapondere inevitabilă a oricărei feminizări a elementului spiritual. Acest motiv dacă se va introduce cumva în sensul unor transformări ulterioare ale civilizaţiei corespondente în mod tradiţional epocii bronzului (sau a oţelului) şi mai apoi epocii fierului, va fi în măsură să precizeze şi alte aspecte ale civilizaţiei Mamei.

În comparaţie cu o vigoare bărbătească concepută în mod materialist, adică aşa ca o forţă fizică, duritate, lipsă de comunicare, afirmare violentă – femeia, graţie însuşirilor sale de sensibilitate, de spirit de sacrificiu şi de iubire, ca să nu mai vorbim de însuşirea tainică a generării, aşadar femeia a apărut drept exponenta unui principiu mai înalt; astfel că printr-o recunoaştere a unor merite diferite de puterea materială ea a putut dobândi o autoritate, a putut să apară, într-o anumită măsură, drept o imagine a Mamei universale. Şi nu reprezintă câtuşi de puţin o contradicţie faptul că în unele cazuri ginecocraţia spirituală şi chiar şi cea socială îşi face simţită prezenţa nu în nişte societăţi efeminate, ci în unele belicoase[14]. Fapt e că simbolul general al epocii de argint şi al ciclului atlantic nu este cel demonico-telluric şi naturalist-grosolan (ciclul idolilor feminini grosolani din preistorie), ci este acela în care principiul feminin se înalţă deja la o formă mai pură, aproape ca în simbolul antic al Lunii, ca un Pământ purificat sau ceresc – οὐρανίη αἰθεριν γῆ – şi prin aceasta principiul feminin domină tot ceea ce este pământesc[15]; domină printr-o autoritate spirituală, morală toate instinctele şi calităţile virile care sunt numai materiale, fizice.

Acolo unde femeia se întruchipează în nişte entităţi care nu numai că veghează asupra obiceiurilor şi a legii naturale dar mai şi pedepsesc nelegiuirile de tot felul (de la acele Norne nordice la Erinii, la Themis, la Dike) şi mijlocesc harul nemuririi, trebuie să fie recunoscută această formă ca fiind cea mai înaltă ce se defineşte, în general, ca *demetrică* având legătură cu simbolurile de castitate ale Fecioarelor şi ale Mamelor care procrează fără bărbat sau ale unor zeiţe ale creşterii vegetale ordonate sau ale culturii pământului cum ar fi de exemplu Ceres[16]. Avem de a face aici cu opoziţia dintre tipul *demetric* şi cel *afroditic*. Şi această diferenţiere poate avea legătură cu opoziţia existentă în tradiţiile din Extremul Orient între „Pământul Curat" al „Femeii Occidentului" şi tărâmul subpământean

al lui Ema-O; sau în tradițiile elenice, cu opoziția existentă între simbolul Atenei și Gorgonele cu care se luptă zeița. *Spiritualitatea demetrică pură și calmă așa ca lumina lunară definește în mod tipologic Epoca de Argint și după toate probabilitățile ciclul primei civilizații atlantice.* Dar, vorbind din punct de vedere istoric, această spiritualitate nu este cea de la începuturi, ci este un produs al transformării[17]. Acolo unde simbolul a devenit realitate, acolo și-au făcut simțită prezența niște forme de ginecocrație efectivă, ale căror urme se întâlnesc în substratul cel mai vechi al multor civilizații[18]. Aici ideea de bază ar fi aceea că așa cum frunzele nu se nasc una din alta, ci din ramuri, tot așa și omul dacă face să apară viața acest lucru i se datorează, în mod efectiv, mamei. Fiul nu perpetuează specia, ci are o existență individuală limitată la durata existenței sale pe pământ. Continuitatea este asigurată de principiul feminin-matern. Prin urmare, femeia ca mamă, în baza dreptului familiei, asigură perpetuarea speciei pe linie feminină[19]. Și dacă de la familie se trece la grupul social, atunci se ajunge la niște structuri de tip colectivist și comunist; atunci când se fac niște trimiteri la unitatea de la origine și la principiul matern – ai cărui fii suntem cu toții în mod egal – atunci *aequitas* devine *aequalitas* și se stabilesc niște legături universale de frăție și egalitate și se manifestă o simpatie care nu cunoaște margini și nici diferențieri, o tendință de posedare în comun a tuturor bunurilor, care bunuri reprezintă, de altfel, niște daruri oferite de Mama-Pământ. Dacă în serbările organizate, chiar în vremuri relativ noi, în cinstea zeițelor ctonice și a revenirii oamenilor la marea Mamă a Vieții – în care serbări continua să-și facă simțită prezența un element orgiac propriu celor mai de jos forme meridionale – toți oamenii se simțeau liberi și egali, dezbinările dintre caste și dintre clase nu mai contau, ba chiar puteau fi anulate, drept care domnea peste tot un climat de libertinaj și de promiscuitate, fapt care făcea ca în toate acestea să dăinuie ecoul acelui motiv[20].

Pe de altă parte, așa-zisul „drept natural" și promiscuitatea comunistă proprie multor societăți sălbatice de tip totemic, mai cu seamă din Sud (Africa, Polinezia) și până la așa-zisul *mir* slav, duce mai întotdeauna la cadrul caracteristic al „civilizației Mamei" chiar și acolo unde a existat un matriarhat și unde se înregistrează, mai mult decât niște amestecuri ale civilizației boreale primordiale, niște rămășițe ale telurismului inerente unor seminții autohtone de tip inferior. Tema comunistă asociată la ideea unei societăți care nu cunoaște războaie, o societate liberă, în care domnește armonia se întâlnește, de altfel – în afara relatărilor lui Platon despre Atlantida – în diferite descrieri ale primelor epoci din care nu lipsește epoca de aur. Dar în această privință avem de a face cu o confuzie datorată înlocuirii unei amintiri de dată recentă cu una din vremuri mai îndepărtate. Tema „lunară" a liniștii și a comunității în sens naturalist are destul de puțin de a face cu temele care au caracterizat epoca cea dintâi[21].

Dar o dată ce a fost îndepărtat acest echivoc și au fost raportate la timpul și locul lor – adică la ciclul epocii nu de Aur, ci de Argint, la epoca Mamei, ce trebuie considerată drept a *doua* epocă – amintirile în legătură cu o lume primordială, o lume liniștită, fără dezbinări, o lume comunitară, în contact cu natura, păstrată ca atare de numeroase popoare, toate acestea sunt elemente semnificative care confirmă cele spuse anterior.

Pe de altă parte, dacă ar fi să urmăm până la capăt această ordine de idei, am putea face o ultimă caracterizare morfologică de importanță fundamentală. Dacă ar fi să ne referim la cele expuse în prima parte a acestei cărți în legătură cu semnificația regalității primordiale și cu relațiile dintre regalitate și sacerdoțiu, am putea recunoaște faptul că în tipul unei societăți cârmuite de o castă sacerdotală dar dominată de tipul „feminin" de promovare a spiritului și care îndepărtează demnitatea regală, o situează pe un plan

subordonat şi numai material – ei bine am putea recunoaşte că într-o asemenea societate, mai ales atunci când se orientează spre idealul unei unităţi şi înfrăţiri mistice, domneşte un spirit ginecocratic-lunar, o formă demetrică. Şi – în mod contrar tipului unei societăţi constituite după nişte ierarhii bine stabilite, animată de o dobândire „triumfală" a spiritului şi care culminează cu supraumanitatea regală – aceasta reflectă însuşi adevărul proclamat şi ridicat în slavă de Mamă pe aceeaşi linie care a caracterizat probabil cea mai bună perioadă a ciclului atlantic şi care s-a reprodus şi s-a păstrat în coloniile care s-au întins până la pelasgi, precum şi în ciclul marilor zeiţe asiatico-mediteraneene ale vieţii.

Astfel că în mit, în rit, în concepţiile generale despre viaţă, despre elementul sacru şi despre drept, în etică şi în formele vieţii sociale revin periodic nişte elemente care în lumea istorică pot fi întâlnite doar amestecate cu alte motive, transpuse pe nişte planuri diferite dar care conduc, totuşi, în mod ideal la o singură orientare de bază.

Această orientare îi corespunde aşadar deformării meridionale a tradiţiei primordiale, îi corespunde deplasării „Polului", care în spirit s-a asociat cu deplasarea locului amestecurilor survenite în tulpina boreală originară şi a civilizaţiilor „epocii de argint"; şi orice ar crede cel ce admite semnificaţiile expuse cu argumente pro şi contra, Nordul şi Sudul reprezintă, dincolo de caracterul morfologic, două tipuri de civilizaţie universală (consideraţie ce poate fi restrânsă) şi nişte puncte de referinţă pentru a integra într-o semnificaţie superioară dinamica şi lupta forţelor istorice şi spirituale în evoluţia civilizaţiilor mai noi în fazele ulterioare ale „amurgului zeilor"[22].

BIBLIOGRAFIE

AA.VV., *I nomi della dea* (Numele zeiţei), Ubaldini, Roma, 1992.

J.J. Bachofen, *Diritto e storia* (Drept şi istorie), Marsilio, Venezia, 1990.

A. Baeumler, F. Creuzer, J.J. Bachofen, *Dal simbolo al mito* (De la simbol la mit), Spirali, Milano, 1983.

J. Cauvin, *Nascita delle divinità e nascita dell'agricoltura* (Naşterea divinităţilor şi naşterea agriculturii), Jaca Book, Milano, 1997.

M. Gimbutas, *Il linguaggio della dea* (Limbajul zeiţei), Neri Pozza, Vicenza, 1998.

R. Graves, *La Dea bianca* (Zeiţa albă), Adelphi, Milano, 1992.

7. Ciclurile decadenței. Ciclul eroic.

În legătură cu o perioadă anterioară potopului, mitul biblic vorbește despre o seminție de „oameni puternici care mai înainte fuseseră niște oameni glorioși" – *isti sunt potentes a saeculo viri famosi* – seminție născută din împreunarea ființelor cerești cu femeile de care fuseseră seduse[1]. Această unire are valoarea unuia din simbolurile procesului de amestec prin care spiritualitatea originilor a fost înlocuită cu cea din epoca Mamei. Seminția de care am pomenit era cea a Giganților – Nephelin – care în *Cartea lui Enoh* sunt numiți „oameni din Apusul cel Îndepărtat". Mitul biblic spune că din cauza acestei seminții pământul a devenit plin de violență în așa măsură încât a atras asupra lui catastrofa potopului.

Să ne amintim apoi de mitul platonic al hermafroditilor. O seminție fabuloasă, cea a „androginilor", alcătuită din ființe puternice, care reușește să le inspire teamă până și zeilor. Aceștia din urmă, pentru a le veni de hac androginilor îi despart pe fiecare din ei în două părți, una „bărbătească" și alta „femeiască"[2]. La o asemenea operație de separare care anihilează puterea ce le insufla teamă zeilor se referă uneori și simbolistica „perechii dușmane" care se întâlnește în multe tradiții, motiv, acesta, susceptibil de o interpretare istorică și nu numai metafizică. Seminția originară, puternică și divină, cea a androginilor, poate fi pusă în corelație cu perioada în care acei Nephelin „au fost niște oameni glorioși": este, așadar, seminția epocii de aur. După aceasta are loc o separare; din „unu" se desprinde „doi", perechea, diada. „Unu" este reprezentat de Femeie (Atlantida); de partea opusă Femeii se află Bărbatul – dar Bărbatul nu mai este spirit și el se revoltă împotriva simbolului lunar constituindu-se în parte de sine stătătoare sau purcedând la cucerirea violentă și la uzurparea puterilor spirituale.

Acesta este mitul titanilor. Al „Giganților". Avem de a face cu epoca bronzului. În *Crizia*, opera lui Platon, violența și nedreptatea, setea de putere și lăcomia reprezintă însușirile care au dus la degenerarea atlantizilor[3]. Într-un alt mit elenic se spune că „oamenii din timpurile primordiale (și dintre aceștia face parte și Deucalion, cel scăpat de la potop) erau plini de aroganță, comiteau multe nelegiuiri, călcau jurămintele și erau cruzi".

Un caracter esențial al mitului și al simbolului îl constituie faptul că acestea reprezintă niște mijloace potențiale de exprimare a multor semnificații ce se pot despărți în mod ordonat și care pot duce, de la caz la caz, la diverse orientări, potrivit interpretărilor. Acest lucru este valabil și pentru simbolul perechii dușmane a titanilor.

Pe baza dualității Bărbat-Femeie (în sensul de virilitate materializată și de spiritualitate numai sacerdotală) ca o premisă a noilor tipuri de civilizație ce au urmat, în mod involutiv, civilizației începuturilor, se poate trece la definirea acelor tipuri.

Prima posibilitate este, în mod clar, cea titanică în sens negativ, cu referire la spiritul unei seminții materializate și violente, care nu mai recunoaște autoritatea principiului spiritual corespunzător simbolului sacerdotal sau „fratelui" spiritual feminin (de exemplu Abel față de Cain) și-și face simțită prezența dacă nu chiar pune stăpânire – prin surprindere ca să spunem așa și prin folosirea unor mijloace inferioare – prin niște cunoștințe în măsură să-i asigure supremația asupra unor puteri invizibile ale lucrurilor

şi ale omului. Este vorba, aşadar, despre o revoltă prevaricatoare, de o contrafacere a ceea ce ar putea fi dreptul propriu „oamenilor glorioşi" de mai înainte, adică acea spiritualitate virilă legată de funcţia de ordine şi de stăpânirea „de sus". Prometeu fură focul din ceruri pentru a-l da oamenilor dar acest lucru îi aduce damnaţiunea[4] şi chinurile până ce un alt erou, mai demn, mai împăcat cu principiul olimpian – cu Zeus – şi aliat al acestuia în lupta împotriva Giganţilor – Herakles/Hercule/ – îl va elibera. Este vorba aici aşadar despre seminţia „cu mult inferioară" fie prin natură, φυή, fie prin intelect, νόημα, care, potrivit lui Hesiod, încă din epoca dintâi refuză să-i respecte pe zei şi se deschide forţelor telurice (la sfârşitul ciclului ei devine, potrivit lui Hesiod, seminţia demonilor subpământeni, ὑποχθόνιοι) şi din această seminţie se va naşte o alta, muritoare, caracterizată numai şi numai prin încăpăţânare, prin putere materială, prin pasiunea sălbatică pentru violenţă, război, supraputere (epoca bronzului potrivit lui Hesiod, epoca oţelului – potrivit iranicilor, cea a giganţilor – Nephelin – biblici)[5]. Potrivit unei tradiţii elenice[6], Zeus ar fi provocat potopul pentru a stinge elementul „foc" care ameninţa să distrugă întreg Pământul atunci când Faeton, fiul Soarelui, n-a mai putut ţine în frâu armăsarii înhămaţi la carul de foc. „Aceasta este epoca securii şi a spadei, epoca vântului, epoca Lupului şi după aceasta urmează sfârşitul lumii. Şi nici un om nu-şi va cruţa aproapele" – se spune în *Edde*[7]. Oamenii din această epocă „au inima tare ca oţelul. Dar „îi cuprinde teama că-i va secera moartea cea neagră" şi vor dispărea în *umedul* (εὐρώεντα) tărâm al lui Hades[8]. Dacă mitul biblic spune că potopul a pus capăt acestei civilizaţii. trebuie să avem în vedere faptul că ciclul atlantic a luat sfârşit o dată cu apariţia unei seminţii nu cu mult deosebită de cealaltă şi că o civilizaţie nici aceasta deosebită de celelalte a luat sfârşit datorită catastrofei oceanice – aceasta, poate (aşa cum vor unii) ca urmare a abuzului, de care s-a amintit, săvârşit de unele puteri secrete (magia neagră titanică).

În orice caz, dacă ar fi să ne luăm după tradiţia nordică, „vremurile securii" ar fi deschis calea dezlănţuirii forţelor oarbe ale naturii, care sfârşesc prin a lua cu ele seminţia divină a acelor Asen – care forţe le pot corespunde aici rămăşiţelor celor ale stirpei de aur – şi prin a dărâma barierele „fortăreţei centrului lumii" care exprimă în mod figurat limitele creatoare puse de spiritualitatea „polară" primordială. Apariţia femeilor – aşa cum am mai văzut – cu semnificaţia unei spiritualităţi care nu mai era una virilă, prevestise „amurgul divinităţilor Asen", sfârşitul ciclului de aur[9]. Şi iată că puterea ascunsă pe care o nutriseră divinităţile Asen dar căreia îi puseseră frâu – lupul Fenrir, ba chiar *cei doi lupi* – „creşte peste măsură"[10]. Avem de a face aici cu prevaricaţiunea titanilor, căreia îi urmează imediat răzvrătirea tuturor puterilor elementare, a Focului subpământean din Sud, a vieţuitoarelor pământului – *hrint-hursen* – care mai înainte fuseseră ţinute dincolo de zidurile Asgard-ului. Lanţul este rupt. După „epoca securii" (epoca bronzului) nu numai *Soarele*, „care şi-a pierdut puterea", dar şi *Luna* sunt devoraţi de Lupi[11]; cu alte cuvinte, nu numai spiritualitatea solară dar şi cea lunară, demetrică, îşi află sfârşitul. Odin, regele divinităţilor Asen, este răpus şi însuşi Thor, care reuşise să-l răpună pe lupul Fenrir, piere de otrava acestuia şi însăşi natura divină a acelor Asen sfârşeşte prin a fi distrusă de principiul letal transmis de acea vieţuitoare sălbatică. Destinul sau apusul – *rök* – se împlineşte o dată cu frângerea arcului, Bifröst, care uneşte cerul cu pământul[12] şi o dată ce, după răzvrătirea titanilor, Pământul a fost lăsat de izbelişte şi lipsit de orice legătură cu divinitatea. Avem de a face cu „epoca obscură" sau „epoca fierului" care a urmat celei „de bronz".

O referire mai concretă o constituie mărturiile concordante oferite de tradiţiile, orale sau scrise, ale multor popoare. Aceste mărturii vorbesc despre o opoziţie frecventă între reprezentanţii celor două puteri, una spirituală şi cealaltă temporală (regală sau

războinică) indiferent de formele folosite fie de una fie de cealaltă, forme adaptate împrejurărilor[13]. Acest fenomen reprezintă un alt aspect al procesului care duce la cea de a treia epocă. Uzurpării săvârşite de sacerdot îi urmează răzvrătirea războinicului, lupta dusă de războinic împotriva sacerdotului pentru a-şi asigura supremaţia, fapt care prevesteşte o perioadă şi mai coborâtă pe scara valorilor decât aceea înregistrată în societatea demetrică şi sacrală. Acesta reprezintă echivalentul social al „epocii bronzului", al motivului titanic, luciferic sau prometeic.

Dacă prin răzvrătirea titanilor se înregistrează o degenerare în sensul materialist, violent şi aproape individualist a unei încercări de restaurare a „virilităţii", acesteia îi corespunde o denaturare a dreptului sacru feminin care defineşte din punct de vedere morfologic fenomenul „amazonic". În fenomenul „amazonic" şi în tipul generic de divinităţi feminine înarmate se poate vedea în mod simbolic – aşa cum vede Bachofen[14] – o ginecocraţie potenţată în mod anormal, o încercare de a reacţiona şi de a restaura vechea autoritate a principiului „feminin: sau lunar pentru a contracara răzvrătirea şi uzurparea săvârşită de bărbaţi; numai că această acţiune de apărare se efectuează pe acelaşi plan al manifestării violente masculine dovedindu-se prin aceasta nesocotirea acelui element spiritual care constituia baza superiorităţii şi dreptului „demetric". Aşa-zisul „amazonism – fie că a avut, fie că n-a avut o realitate istorică sau socială – se prezintă în mit cu nişte caractere cât de cât constante care îi permit să marcheze un anumit tip de civilizaţie.

În acest fel se poate trece cu vederea orice apariţie efectivă în istorie sau în preistorie a unor femei războinice şi se poate înţelege amazonismul drept un simbol al reacţiei unei spiritualităţi „lunare" sau sacerdotale (ipostaza feminină a spiritului) care nu este în stare să se opună puterii materiale sau chiar temporale (ipostaza materială a virilităţii) şi care nu mai recunoaşte dreptul său (mitul titanic) decât în mod material sau spiritual, adică însuşindu-şi modul de a fi şi de a gândi al contrariului său (imaginea şi forţa virilă a „amazoanei"). Acestea fiind spuse ne putem întoarce la cele relatate în legătură cu deteriorarea raporturilor normale dintre sacerdoţiu şi regalitate. În generalizarea de care am amintit adineauri există „amazonism" peste tot acolo unde există sacerdoţi care nu au ambiţia *de a fi* regi, ci doar ambiţia de *a-i domina* pe regi.

Într-o legendă cât se poate de semnificativă, Amazoanele care încearcă dar fără sorţi de izbândă să cucerească simbolica „Insulă Albă" – insula Leuke ale cărei corespondenţe tradiţionale sunt de acum cunoscute – sunt puse pe fugă din umbră, de un tip nu de titan ci de *erou*: de Ahile; şi împotriva amazoanelor mai luptă şi alţi *eroi*: Teseu – considerat drept întemeietorul condiţiei virile la Atena[15] şi Belerofon. Amazoanele – care îşi însuşiseră pe nedrept folosirea securii cu două vârfuri a hiperboreenilor – au apărat oraşul zeiţei Venus, Troia, împotriva aheilor după care au fost nimicite de un alt erou – Herakles – salvatorul lui Prometeu; acelaşi Herakles i-a smuls reginei lor cingătoarea simbolică a lui Ares-Marte şi acea λάβρυς – securea care trimite cu gândul la semnul distinctiv al puterii supreme al dinastiei lidiene a Heraclizilor[16]. Aşadar, „amazonismul" împotriva eroismului „olimpian"; dar despre acest subiect vom mai vorbi în cele ce urmează.

Acestea fiind zise, vom lua în considerare o a doua posibilitate. Pe primul plan se situează tot perechea, cuplul. Deşi se înregistrează un moment de criză, continuă să existe o superioritate feminină în această privinţă, aceasta datorită unui nou principiu – datorită principiului *afroditic*. Locul Mamei este luat de Hetaira; locul Fiului – de Iubit; Fecioarei solitare – îi ia locul perechea divină, care, aşa cum am mai spus, reprezintă adeseori în mitologii un compromis între două culte opuse. Dar femeia nu este aici supusă bărbatului,

așa ca în cazul perechii olimpiene Hera-Zeus în care caz Hera i se supune lui Zeus deși între cei doi există o neînțelegere latentă și nici ca în cazul perechii din Extremul Orient în care Yang își păstrează caracterul activ și ceresc în timp ce Yin, partenera lui, are atribute telurice.

Natura ctonică și infernală pătrunde în principiul viril și îl coboară pe acesta pe planul falic. Femeia îl domină pe bărbat prin faptul că bărbatul devine sclavul simțurilor și un simplu instrument folosit pentru procreare. În fața zeiței afroditice, bărbatul divin – ca un demon al pământului, ca un zeu al apelor dătătoare de viață, forță obscură și insuficientă – este supus magiei principiului feminin. Din această temă derivă – în mod analogic, potrivit diferitelor adaptări – niște tipuri de civilizație cărora li se poate spune afroditice. Teoria erotică pe care Platon o pune în corelație cu mitul androginului care și-a pierdut puterea dat fiind că a fost despărțit în „două", bărbat și femeie, poate avea tocmai această semnificație. Iubirea sexuală se naște între muritori din dorința obscură a masculului decăzut care percepând propria-i privațiune interioară încearcă prin extazul fulgerător al îmbrățișării să reîntregească starea „androgină" primordială. Sub un astfel de aspect, în experiența erotică se ascunde așadar o variantă a încercării titanice, cu deosebirea că prin însăși natura sa această încercare stă sub semnul principiului feminin. Și este ușor de observat faptul că un început de decadență etică și de descompunere trebuie să fie în mod necesar asociat cu o civilizație orientată în acest sens, așa cum se poate vedea din diferite serbări care chiar și în timpuri relativ noi s-au inspirat din afroditism. Dacă acea Môuru – „creația" mazdeistă care, după toate probabilitățile, i-ar corespunde Atlantidei – se referă la civilizația demetrică, relatarea potrivit căreia zeul întunericului i-a opus acesteia, ca o anticreație, niște plăceri vinovate[17] se poate referi tocmai la perioada următoare, de degenerare afroditică a acelei civilizații care se petrece în același timp cu răzvrătirea titanilor și în care revin des asociațiile dintre zeițele afroditice și figurile divine violente și războinice la modul brutal.

După cum se știe, Platon stabilește o ierarhie a formelor erotismului care pleacă de la elementul senzual și profan și ajunge până la elementul sacru[18] culminând cu erotismul prin intermediul căruia „muritorul încearcă să trăiască veșnic, să devină nemuritor"[19]. În *dionisism* erotismul devine o „manie sacră", un orgasm mistic; reprezintă cea mai înaltă posibilitate în acest sens având drept scop să rupă legăturile cu materialitatea și să realizeze o transfigurare prin dezlănțuire, exces și extaz[20]. Dar simbolul lui Dionysos, care luptă și acesta împotriva amazoanelor vorbește despre cel mai înalt ideal al acestei lumi spirituale cu toate că acesta rămâne mereu ceva inferior față de ceea ce va reprezenta cea de a treia posibilitate a noii epoci și anume reintegrarea eroică disociată atât de elementul feminin cât și de cel telluric[21]. Într-adevăr, Dionysos a fost asimilat și cu o ființă din lumea subpământeană – „Dionysos este unul și același lucru cu Hades" – spune Heraclit[22] și este adeseori pus în corelație cu principiul apelor (Poseidon) sau cel al focului subpământean (Hefaistos)[23]. Adeseori este asociat cu niște figuri feminine de Mame, de Fecioare sau de Zeițe ale Naturii devenite iubite: Demeter și Kore, Ariadna și Aridela, Semela și Libera. Cât despre vigoarea bărbătească a coribanților, care adeseori îmbrăcau mantii femeiești, așa ca preoții cultului frigian al Mamei, această vigoare bărbătească este echivocă[24]. Aici, în Misterul – în „orgia sacră" – asociat cu elementul sexual, predomină orientarea extatico-panteistă: contacte frenetice cu forțele oculte ale pământului, mântuiri menadice și pandemice care se săvârșesc într-un mediu care este cel al sexului dezlănțuit și în același timp al întunericului și al morții. Și dacă la Roma bacanalele erau la origine niște sărbători celebrate numai de femei, iar în Misterele dionisiace femeile puteau să apară în chip de preotese și până

şi în chip de cele ce săvârşeau ritualul iniţierii; şi dacă, istoriceşte vorbind, toate amintirile unor epidemii dionisiace se leagă în mod esenţial de elementul feminin[25], în toate acestea avem de a face cu un semn clar al faptului că continuă să existe, în acelaşi ciclu, motivul predominării femeii nu numai în stadiul crud afroditic, în care ea predomină prin intermediul legăturii pe care o întruchipează eroticul în bărbatul falic, dar şi atunci când domină şi ca fiinţă care favorizează o stare de extaz ce poate însemna şi desfrâu, distrugere a formei şi deci, de fapt, dobândirea spiritului numai cu condiţia de a renunţa – în acelaşi timp – la a-l poseda în forma virilă.

Cea de a treia şi ultima posibilitate care trebuie luată în considerare o reprezintă *civilizaţia eroilor*. Hesiod relatează faptul că după epoca bronzului şi înainte de cea a fierului, pe lângă seminţiile a căror destin era acela de a se „stinge fără glorie pe tărâmul lui Hades" Zeus a creat o seminţie mai bună, pe care Hesiod o numeşte a „eroilor", căreia îi este dată posibilitatea de a dobândi nemurirea şi de a împărtăşi o stare asemănătoare celei din epoca primordială[26]. Este vorba, aşadar, despre un tip de civilizaţie în care se manifestă încercarea de a restaura tradiţia originilor pe baza principiului războinic şi a pregătirii pentru această meserie. Dar, de fapt, nu toţi „eroii" devin nemuritori şi nu toţi pot scăpa de tărâmul lui Hades. Nemuritori pot deveni doar unii dintre ei. Şi dacă analizăm toate miturile elenice şi pe cele ale altor tradiţii, putem constata – dincolo de diferite simboluri – asemănarea faptelor eroice săvârşite de titani şi cele săvârşite de eroi şi putem vedea cum şi eroii şi titanii aparţin, de fapt, uneia şi aceleiaşi stirpe, sunt participanţii temerari la una şi aceeaşi aventură transcendentă care poate avea sorţi de izbândă sau poate eşua. Eroii, cei cărora le este sortit să devină nemuritori, sunt cei cărora le reuşeşte aventura, acţiunea îndrăzneaţă şi riscantă, şi aceştia le corespund celor care sunt în măsură, realmente, să depăşească – graţie unui impuls spre transcendenţă – greşeala proprie încercării titanilor de a restaura vigoarea spirituală primordială şi de a o depăşi pe femeie, adică spiritul fie lunar fie afroditic fie amazonic; în timp ce ceilalţi eroi, cei care nu sunt în stare să transpună în viaţă această posibilitatea ce le-a fost oferită în mod virtual de principiul olimpian, de Zeus – aceeaşi posibilitate la care se referă Evangheliile atunci când spun că pragul cerurilor poate fi trecut prin violenţă[27] – coboară la acelaşi nivel al seminţiei titanilor şi giganţilor, pedepsiţi în fel şi chip pentru că au adus stricăciunea, „păcatul cărnii" pe pământ. În ceea ce priveşte legătura între calea aleasă de titani şi cea aleasă de eroi este interesant mitul potrivit căruia Prometeu, o dată eliberat, i-ar fi arătat lui Herakles/Hercule/ calea spre grădina Hesperidelor de unde acesta din urmă trebuia să culeagă fructul care avea să-l facă nemuritor. Un asemenea fruct, o dată cules de Hercule, este luat de Atena – care aici reprezintă inteligenţa olimpiană – şi pus la locul lui „dat fiind că nu este îngăduit să fie luat de acolo şi dus cine ştie unde"[28]; din acestea trebuie să se înţeleagă faptul că orice dobândire i se cuvine stirpei celui ce-o merită şi nu trebuie să fie pângărită prin punerea ei la dispoziţia omului, aşa cum a crezut de cuviinţă să facă Prometeu.

Şi în ciclul eroic apare uneori tema diadei, deci a perechii şi a femeii, dar într-o semnificaţie diferită de cea din cazurile la care ne-am referit în prima parte a cărţii când am vorbit despre saga acelor *Rex Nemorensis*, a „femeilor" care le conferă divinitate regilor, a „femeilor" din ciclul cavaleresc şi aşa mai departe. În legătură cu diferitele aspecte pe care le prezintă una şi aceeaşi simbolistică va fi de ajuns să spunem aici că femeia care încarnează un principiu dătător de viaţă (Eva – „cea care însufleţeşte", Hebe – cea care mijloceşte legătura femeilor divine cu copacul vieţii etc.), un principiu de iluminare sau de înţelepciune transcendentă (Atena – cea născută din capul lui Zeus olimpianul, călăuza

lui Hercule; fecioara Sofia – acea Madonna Intelligentia a acelor „Devotaţi Iubirii" etc.) sau o putere (acele Shakti hinduse, zeiţa luptelor Mòrrigu care îşi oferă iubirea eroilor din ciclul celtic Ulster etc.) – ei bine, această femeie reprezintă obiectul unei cuceriri şi nu-l priveaza pe erou de caracterul său viril, ci îi permite eroului să se situeze, graţie acestui caracter, pe un plan superior. Un motiv căruia în ciclurile de tip eroic i se acordă o importanţă deosebită este acela al opoziţiei faţă de orice pretenţie ginecocratică şi orice acţiune amazonică. Acest motiv, ca şi celălalt, la fel de important pentru definirea conceptului de „erou", şi care se referea la o asociere cu principiul olimpian în vederea luptei împotriva titanilor, a fost întruchipat în mod cât se poate de clar în ciclul elenic în persoana lui Hercule doric.

Am vorbit despre faptul că – la fel ca Teseu, Belerofon şi Ahile – acel Hercule lidian a luptat şi el împotriva amazoanelor până ce le-a nimicit. Deşi Hercule-lidianul îi cedează acelei Omfala, Hercule doricul rămâne neclintit pe poziţii, rămâne cel căruia i s-a spus μισόγυνος, adică duşmanul femeilor; acestuia din urmă îi este dat ca, încă de la naşterea sa, Hera – zeiţa pământului, să-i fie ostilă; încă de la naştere el îi sugrumă pe cei doi *şerpi* pe care Hera îi trimisese ca să-l omoare. Împotriva Herei va avea de luptat mereu fără a se lăsa vreodată biruit, ba chiar reuşind s-o rănească şi s-o posede, în nemurirea olimpiană, pe singura ei fiică, Hebe, care întruchipa „tinereţea veşnică". Aceste teme de bază revin mai mult sau mai puţin şi în cazul altor figuri din ciclul respectiv, din Occident sau din Orient. Este şi cazul lui Apollo a cărui naştere a fost împiedicată în fel şi chip de Hera (ajutată în mod semnificativ de Ares – zeul violent al războiului) care îl trimisese pe şarpele Piton pentru a-l hărţui pe Apollo; iar Apollo are de luptat şi împotriva lui Tatius – fiul aceleiaşi zeiţe şi ocrotit de ea; dar în luptă zeiţa este rănită de eroul hiperboreean aşa cum în epopeea respectivă Afrodita este rănită de Ajax. Oricât de echivoc ar fi sfârşitul acţiunii întreprinse de eroul caldeean Ghilgameş pentru găsirea plantei nemuririi este de reţinut aici faptul că povestea acestuia este, în fond, o relatare a luptei pe care o duce împotriva zeiţei Ishtar – tip afroditic al Mamei Vieţii – a cărei iubire o refuză imputându-i zeiţei, în mod dur, soarta pe care le-o hărăzise celorlalţi iubiţi ai ei şi ucigând animalul demonic pe care zeiţa îl asmuţise împotriva lui[29]. Indra – prototipul ceresc al eroului – într-o acţiune care este considerată drept „eroică şi bărbătească", o loveşte cu fulgerul său pe femeia cerească amazonică Ushas, pentru că el, Indra, mai este şi stăpânul acestei „femei", Shakti, care mai înseamnă şi „putere"[30]. Iar Parsifal, prin plecarea sa îi pricinuieşte moartea mamei sale care se opunea vocaţiei lui eroice şi vocaţiei de „cavaler ceresc"[31]; şi dacă eroul persan Rostam, potrivit celor relatate de *Shahnameh*, trebuie să scape de cursa pe care i-o întinde balaurul care i se prezintă sub chipul unei femei seducătoare, mai înainte de a putea elibera un rege, care rege îşi redobândeşte vederea graţie lui Rostam şi care este cel ce încearcă să urce la Ceruri cu ajutorul unor „vulturi", ei bine, toate acestea ne prezintă din nou acelaşi motiv.

În general, cursa pe care o întinde o femeie seducătoare care încearcă să-l distragă de la o acţiune simbolică pe un erou imaginat drept un distrugător de titani, de fiinţe monstruoase sau de războinici răzvrătiţi sau drept unul care-şi revendică un drept superior, aşadar seducţia de care am pomenit este o temă atât de des întâlnită încât nu mai este cazul s-o ilustrăm aici în mod deosebit. Ceea ce trebuie să fie reţinut însă din aceste legende şi saga este faptul că o cursă întinsă de o femeie se reduce la plăcerile trupeşti, pe planul cel mai de jos. Dacă este adevărat faptul că „femeia aduce moartea, bărbatul o depăşeşte prin spirit" trecând de la virilitatea falică la virilitatea spirituală[32]; şi trebuie să mai adăugăm aici faptul că, în realitate, cursa întinsă de femeie sau de zeiţă exprimă în mod ezoteric

o cursă din partea unei forme de spiritualitate care privează de virilitate şi tinde să diminueze sau să abată impulsul spre adevăratul supranatural.

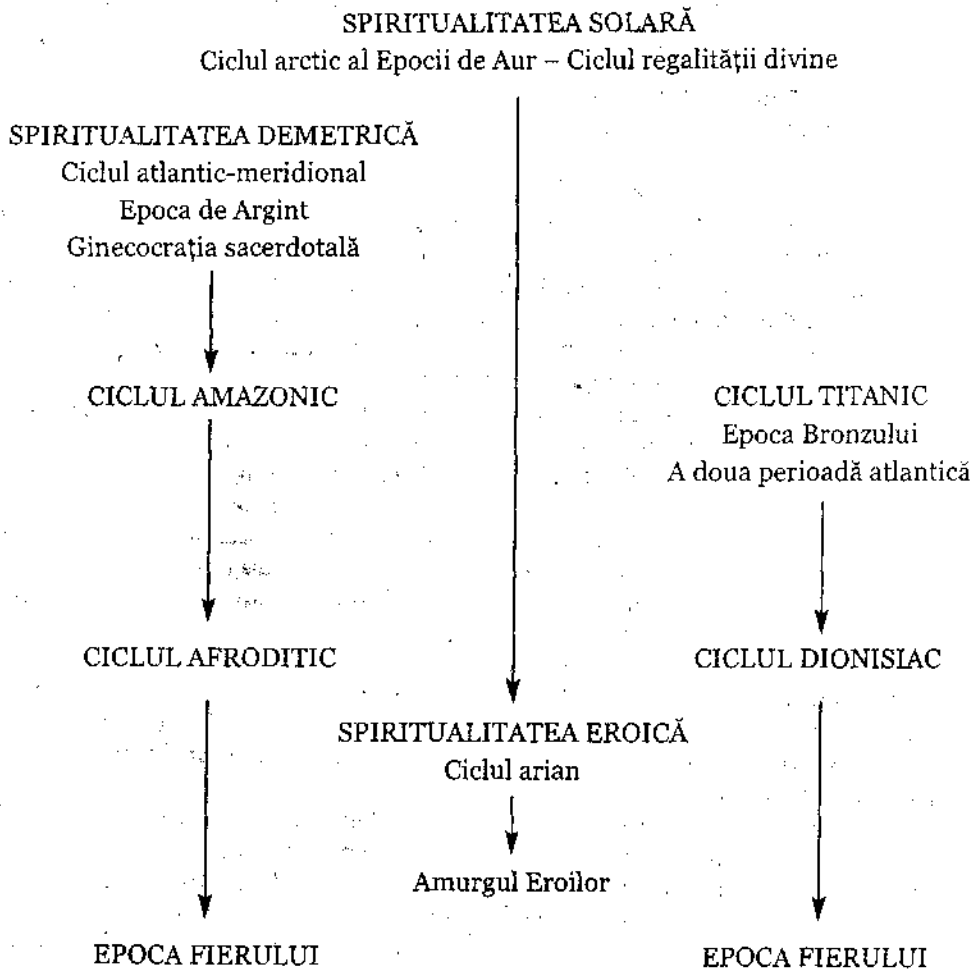
Însuşirea de a domina asupra originilor, nu puterea în sine, ci faptul de a reuşi s-o posezi, aceasta reprezintă acea calitate a αὐτοφυής şi a αὐτοτέλεστος care în Grecia antică a fost asociată adeseori tocmai cu idealul eroic.

O asemenea calitate a fost uneori indicată prin simbolistica paricidului şi a incestului: paricid în sensul unei emancipări, în sensul ca individul să devină propriul lui principiu-izvor primordial; şi incest într-un sens analog, în sensul că individul posedă el însuşi materia primă generatoare. Astfel încât, ca o reflectare a aceluiaşi spirit în lumea zeilor, întâlnim, de exemplu, tipul lui Zeus care şi-ar fi ucis propriul tată şi s-ar fi culcat cu propria-i mamă, Rhea, şi pentru a trece neobservat s-a prefăcut în *şarpe*[33]. Şi însuşi Indra care – aşa cum Apollo l-a ucis pe balaurul Piton – l-a ucis pe şarpele primordial Ahi, a fost imaginat drept cel ce l-a ucis pe tatăl ceresc Dyaus[34]. Iar în simbolistica acelei *Ars Regia* ermetică se mai păstrează şi acum tema „incestului filozofic".

În general, dacă e să ne referim la cele două variante ale simbolisticii solare folosite deja pentru a indica diferenţierea tradiţiei, se poate spune aşadar că mitul eroic are legătură cu soarele asociat cu un principiu de schimbare dar nu în mod esenţial – nu potrivit unui destin de caducitate şi de descompunere şi întoarcere în Pământul-Mamă, destin hărăzit zeilor-an – ci într-un fel care să-i permită să se disocieze de acest principiu pentru a se transfigura şi a se reintegra în imutabilitatea olimpiană, în natura cerească nemuritoare.

Civilizaţiile eroice care au apărut mai înainte de epoca fierului – adică epoca aceea lipsită de orice principiu spiritual de orice fel – şi de epoca bronzului, ca o depăşire fie a spiritualităţii demetrico-afroditice fie a acelei *hybris* titanică şi o anihilare a încercărilor amazonice, reprezintă aşadar nişte renaşteri parţiale ale Luminii Nordului, ale momentelor de restaurare a ciclului arctic de aur. Şi este cât se poate de semnificativ aici faptul că printre isprăvile – „muncile" –care aveau să-i confere lui Hercule nemurirea olimpiană se numără şi aceea din grădina Hesperidelor la care avea să ajungă, potrivit unor tradiţii, trecând prin simbolicul sălaş nordic – „la care muritorii nu pot ajunge nici pe mare nici pe uscat"[35] – prin ţinutul Hiperboreenilor; şi de acolo, din acel ţinut al Hiperboreenilor, el – „biruitorul cel frumos", καλλίνικος – avea să ia şi să ducă cu el măslinul cu ale cărui ramuri aveau să fie încununaţi *învingătorii*[36].

Şi acum, ca să rezumăm, vom spune că am ajuns la definirea morfologică a şase tipuri fundamentale de civilizaţii şi de tradiţii, în afara celei primordiale (epoca de aur); pe de o parte, *demetrismul* – ca puritate a Luminii Sudului (epoca de argint, ciclul atlantic, societatea sacerdotală); *afroditismul* – ca o formă degenerată a primei – şi, în sfârşit, *amazonismul* – ca o încercare, deformată, de restaurare lunară. Pe de altă parte, *titanismul* (numit şi luciferism în alt cadru) – ca o degenerare a Luminii Nordului (epoca bronzului, epoca războinicilor şi a giganţilor); *dionisismul* – ca o aspiraţie bărbătească deformată şi lipsită de virilitate, în formele pasive şi promiscue ale extazului[37]; şi, în sfârşit, *eroismul* – ca restaurare a spiritualităţii olimpiano-solare şi depăşire fie a Mamei, fie a Titanului. Acestea reprezintă structurile fundamentale la care se poate reduce în mod analitic orice formă eterogenă a civilizaţiilor care se îndreaptă spre timpurile istorice, spre ciclul „epocii obscure" sau epoca fierului.


SPIRITUALITATEA SOLARĂ
Ciclul arctic al Epocii de Aur – Ciclul regalității divine
SPIRITUALITATEA DEMETRICĂ
Ciclul atlantic-meridional
Epoca de Argint
Ginecocrația sacerdotală
CICLUL AMAZONIC
CICLUL AFRODITIC
EPOCA FIERULUI
CICLUL TITANIC
Epoca Bronzului
A doua perioadă atlantică
CICLUL DIONISIAC
EPOCA FIERULUI
SPIRITUALITATEA EROICĂ
Ciclul arian
Amurgul Eroilor

8. Tradiție și antitradiție

a) *Ciclul american – Ciclul mediteraneean oriental*

Se înțelege că nu este de domeniul operei de față o metafizică a istoriei principalelor civilizații străvechi. Vom putea doar să scoatem în evidență câteva aspecte și semnificații caracteristice acestor civilizații astfel încât să oferim un fir conducător celor care ar dori să efectueze pe cont propriu o cercetare deosebită în legătură cu aceste probleme.

De altfel orizontul nostru va trebui să se restrângă în curând, să se limiteze numai la Occident, dat fiind faptul că în afară de Occident o mare parte a civilizațiilor a păstrat într-un fel sau altul până în vremuri relativ noi un caracter tradițional –în sensul mai larg al cuvântului, astfel încât să cuprindă din nou toate schimbările pe care le-am descris strângându-le laolaltă în opoziția față de ciclul „umanist" al ultimelor epoci – caracter care nu s-a pierdut decât prin acțiunea având drept scop dezbinarea, ruperea coeziunii, acțiune exercitată asupra acestor civilizații de către popoarele occidentale care au intrat de acum în ultimele forme ale decadenței. Așadar ne vom îndrepta privirea mai ales asupra Occidentului pentru a urmări procesele care au avut un rol hotărâtor în nașterea lumii moderne.

Urmele spiritualității nordico-solare din timpurile istorice se găsesc mai ales în aria *civilizației ariene*. Dar dat fiind abuzul care s-a făcut în legătură cu acest termen, „arian", în unele medii contemporane, acest termen va fi folosit cu rezerve, în sensul că acesta nu trebuie să corespundă unui concept numai biologic sau etnic (în legătură cu aceasta ar fi mai nimerit să se vorbească despre rasa boreală sau nord-atlantică, după cum este cazul), dar mai ales conceptului de o *rasă a spiritului*, a cărei corespondență – rasa trupului – a fost cât se poate de variată în diferitele civilizații. Ca spirit, termenul de „arian" îi corespunde mai mult sau mai puțin celui de „eroic"; și continuă să existe, ca o moștenire trecută cu vederea, legătura cu originile, dar elementul hotărâtor este tendința spre o eliberare interioară și reintegrarea într-o formă activă, combativă. Faptul că în India termenul *ârya* era considerat sinonimul lui *dvîja*, adică „cel născut de două ori" sau „renăscut" pune în lumină acest punct[1].

În ceea ce privește aria proprie civilizației ariene este interesantă o mărturie cuprinsă în textul *Aitareya-brâhmana*. Acest text relatează faptul că lupta dintre *deva* – adică divinitățile luminoase – și *asura* – dușmanii eroilor divini – s-a încins în cele patru regiuni ale spațiului. Regiunea în care au triumfat *deva* și care prin acest fapt a primit numele de regiune invincibilă – *sâ-esha dig aparâjita* – ar fi fost situată între Nord și Est, direcție care îi corespunde celei urmate de migrațiunea nord-atlantică. La polul opus, Sudul, a fost considerat în India drept regiunea demonilor și forțelor vrăjmașe acelor *arya*, iar „focul meridional" în ritul celor trei focuri este tocmai acela menit să îndepărteze asemenea forțe[2]. În ceea ce privește aria occidentală se poate face trimitere la așa-zisele „popoare ale securii" puse în corelație cu cultura megalitică a dolmenelor. Sălașul originar al acestor seminții rămâne învăluit în mister, nu mai puțin decât acela al primelor seminții net superioare omului de Neanderthal, seminții care, așa cum am spus, au fost numite „elenii paleoliticului". Există o legătură între apariția popoarelor securii din neolitic și expansiunea popoarelor

indo-europene („arienii") mai noi în Europa. În general a fost recunoscut faptul că acestor popoare trebuie să le fie atribuite originea unor forme politico-statale şi războinice care s-au opus originii unei culturi de tip demetric, paşnic, comunitar şi sacerdotal[3].

Urme ale tradiţiei primordiale s-au descoperit şi în alte civilizaţii nu numai în cele ariene. Dar dacă ar fi să urmărim îndeaproape jocul celor două teme opuse ale Sudului şi Nordului în legătură cu un element etnic ne-am îndepărta prea mult într-un teren nesigur.

În orice caz, în ceea ce priveşte *America precolumbiană*, trebuie luat în considerare mai înainte de toate substratul arhaic al unui ciclu de civilizaţii telurico-meridional nu lipsit de legătură cu cel atlantid. În acesta se include civilizaţia populaţiei maya, a populaţiei Tiahuanac, Pueblo şi a altor populaţii sau centre mai puţin importante. Trăsăturile caracteristice ale acestui ciclu sunt asemănătoare celor întâlnite la vestigiile preistorice dintr-un fel de fâşie meridională care se întinde din Mediterana pelasgică şi până în prearia Mohenjo-daro (India) şi vestigii asemănătoare se întâlnesc până şi în China de dinaintea dinastiilor.

O asemenea civilizaţie are un caracter predominant demetrico-sacerdotal; alături de o puternică componentă ctonică continuă să existe nişte simboluri solare, dar schimbate şi diminuate în aşa măsură încât cu greu s-ar putea găsi nişte elemente care să poată fi raportate la principiul virilităţii spirituale şi cel al superiorităţii olimpiene. Acest lucru este valabil şi pentru civilizaţia maya. În această civilizaţie pe primul plan se află nişte figuri de sacerdoţi şi de divinităţi care ocupă funcţiile cele mai înalte. Este caracteristică aici cunoscuta imagine maya din acel *Codex Dresdensis*: aici se poate vedea divinitatea Kakulkalkan purtând semnele distinctive ale regalităţii şi alături de aceasta un preot îngenuncheat care săvârşeşte ritualul sacrificiului propriu, crud, mortificant. Astfel că principiul demetric duce la nişte forme de tip „religios" în care decăderea individului din demnitatea sa originară este marcată de posturi (perioade în care se rabdă de foame) şi chinuri ale trupului. Dacă populaţia maya a întemeiat, după cum se pare, un imperiu care s-a numit „împărăţia Şarpelui cel Mare" (Nachan – simbol pe cât de frecvent tot pe atât de semnificativ al acestei civilizaţii), acest imperiu a avut un caracter paşnic şi nu unul războinic şi eroic; iar ştiinţele sacerdotale au cunoscut aici o dezvoltare notabilă; dar o dată ce a atins o treaptă înaltă de opulenţă, imperiul a început să degenereze treptat în formele unei civilizaţii hedoniste şi afroditice. Se pare că de la populaţia maya s-ar trage tipul de zeu Quetzalcoatl, care este un zeu solar atlantid care s-a devirilizat într-un cult paşnic şi contemplativ-mortificator. Potrivit tradiţiei, Quetzalcoatl şi-ar fi părăsit la un moment dat poporul şi s-ar fi retras pe meleagurile atlantice, acolo de unde venise.

După toate probabilităţile, toate acestea sunt puse în corelaţie cu năvălirea popoarelor migratoare nahua, a toltecilor şi în sfârşit a aztecilor, care s-au impus în faţa mayaşilor şi a civilizaţiei lor pe cale de a apune punând baze unor noi State. Acestea au fost seminţiile care au păstrat mai bine amintirea centrelor Tullą şi Aztlan, adică amintirea sălaşului nord-atlantic reintrând, după toate probabilităţile, într-un ciclu de tip „eroic". Ultima lor creaţie a fost străvechiul imperiu, care se întindea pe actualul teritoriu al Mexicului, a cărui capitală o construiseră, potrivit legendei, pe locul în care apăruse un *Vultur* care strângea în gheare un *Şarpe*. Acelaşi lucru se poate spune şi despre acele ramuri ale incaşilor ajunse pe acele meleaguri în chip de stăpânitori ai „Soarelui", care au pus bazele imperiului lor impunându-se faţă de alte popoare cu civilizaţii de nivel mai coborât şi faţă de cultele acelor popoare, care culte se menţineau la unele pături inferioare ale acelor neamuri sub forma animismului[4]. Este cât se poate de interesantă aici legenda despre seminţia uriaşilor Tiuhuanac – al cărei cer nu cunoştea decât *Luna* (ciclu lunar cu contrapartea sa titanică)

– care îl ucide pe profetul Soarelui şi pentru care lucru este nimicită şi transformată în piatră la următoarea apariţie a Soarelui, fapt care poate fi pus în corelaţie tocmai cu venirea incaşilor. Există apoi numeroase legende în legătură cu nişte seminţii americane de oameni albi care stăpânesc „de sus", creatori de civilizaţii[5]. Un fapt caracteristic Mexicului este existenţa aici a două calendare, unul solar şi unul lunar, dintre care ultimul pare să fi aparţinut păturii celei mai vechi a civilizaţiei indigene şi să fi fost legat mai ales de casta sacerdotală; şi-i mai este caracteristic Mexicului sistemul aristocratic-ereditar al proprietăţii căruia i se opune un sistem comunisto-plebeu; şi-i mai este caracteristică, în sfârşit, Mexicului opoziţia dintre cultul divinităţilor războinice Uitzlopochtli şi Tezcatlipoca şi rămăşiţele cultului dedicat lui Quetzalcoatl. În cele mai vechi amintiri în legătură cu această civilizaţie se regăseşte – aşa ca în *Edde* – tema luptei împotriva Giganţilor şi aceea a unei ultime generaţii lovite de catastrofa apelor. Modul în care s-a prezentat în perioada invaziei spaniole civilizaţia războinică a acestor popoare dovedeşte o degenerare caracteristică a acesteia în sensul unui dionisism oribil care s-ar putea numi *frenezia sângelui*. Tema războiului sfânt şi a morţii eroice ca un sacrificiu care te face nemuritor (teme care la azteci nu au avut mai puţină importanţă decât la popoarele nordice europene sau la popoarele arabe) se amestecă aici într-un fel de frenezie a sacrificiilor omeneşti cu o exaltare întunecată şi feroce de a distruge viaţa pentru a păstra legătura cu elementul divin, chiar şi în forma colectivă a unor măceluri care nu-şi află corespondent în nici una din civilizaţiile cunoscute. Aici, ca şi în imperiul incaşilor, alţi factori de degenerare, asociaţi cu diferite dispute politice interne, au dus la decăderea acestor civilizaţii care au avut, fără îndoială, un trecut glorios şi solar, decădere datorată acţiunii câtorva bande de aventurieri europeni. Sunt, acestea, nişte cicluri ale căror posibilităţi vitale interne se vor fi sfârşit de multă vreme, din care motiv nu se mai poate constata nici un semn că ar mai putea continua să existe sau să renască străvechiul spirit al timpurilor care i-au urmat acelei „conquista".

La unele popoare din America de Nord au mai continuat să existe ceva mai mult timp, în spirit şi în rasă, nişte fragmente ale vechii moşteniri. Elementul eroic a fost şi aici uneori denaturat, mai ales în forme de cruzime şi duritate. Şi totuşi putem împărtăşi în mare parte părerea celui care a vorbit despre o „figură umană completă în mod deosebit: demnitatea acesteia, mândria sa, corectitudinea şi tăria sufletului, generozitatea şi eroismul său – esenţe ale unei frumuseţi care are în ea ceva din vultur şi în acelaşi timp din soare – toate acestea impun respect şi fac să se presimtă o spiritualitate fără de care aceste virtuţi ar părea de neînţeles, lipsite de raţiune"[6].

O situaţie de acest gen se poate întâlni, de altfel, şi în Europa în neoliticul târziu în ceea ce priveşte seminţiile războinice care în această calitate a lor puteau apărea drept semibarbare faţă de societăţile de tip demetrico-sacerdotal pe care le-au supus sau le-au asimilat. În realitate, la aceste seminţii, dincolo de o anumită involuţie, se pot vedea nişte urme ale acţiunii de formare datorată ciclului precedent al spiritualităţii nordice. Şi acest lucru este valabil – aşa cum vom arăta – pentru epigoni, pentru multe din popoarele nordice din perioada invaziilor.

În ceea ce priveşte China, ne vom limita la a observa faptul cât se poate de semnificativ că ritualul păstrează nişte urme ale unei vechi moşteniri dinastice pe linie feminină[7] căreia i se opune, în mod sigur, spiritul concepţiei cosmocratice de mai târziu, potrivit căreia împăratul încarnează, în mod clar, funcţia de bărbat şi de „pol" în raport cu puterile nu numai cele ale *demosului*, ci şi cele ale lumii, precum şi spiritul unuia dintre cele mai riguroase tipuri de drept patern care este cel al Chinei istorice. Şi vestigiile –

descoperite recent (Smith) – ale unei civilizații de tip asemănător celei maya, cu caractere de scriere liniară, ca un strat subteran mai vechi – într-un mod nebănuit – decât și așa străvechea civilizație chineză sunt în măsură să ne facă să credem că unei faze demetrico-atlantidă[8] i-a urmat, pe niște căi ce nu au fost încă stabilite, un ciclu solar care nu a putut șterge toate urmele primei civilizații. Iar ecoul acestei civilizații mai răsună în acele concepții metafizice care trădează niște reminiscențe ale ideii străvechi potrivit căreia o femeie sau mama era asimilată „Cerului" – cel dintâi izvor dătător de viață; ar mai fi de remarcat frecvența cu care revine ideea prioritații stângii față de dreapta, precum și opoziția dintre o notație calendaristică lunară și una solară; și, în sfârșit, elementul teluric al cultului popular al demonilor, ritualul șamanic cu formele sale dezordonate și frenetice, practicarea unei magii care la origine a fost prerogativa aproape exclusivă a femeilor – în contrast cu severitatea atât de lipsită de misticism și aproape olimpiană a religiei oficiale aristocratice și imperiale chineze. Din punct de vedere etnic, în aria Extremului Orient se poate constata întâlnirea a două curente opuse, unul provenit din Occident și având caracterele popoarelor uralo-altaice (în care este prezentă și o componentă ariană) și celălalt care se raportează la complexul sud-oriental și austral. Perioadele în care au predominat elementele din primul curent au fost și cele ale măreției Chinei; și această perioadă de măreție a fost aceea în care China s-a orientat spre războaie și cuceriri și care perioadă a influențat în mod deosebit și ciclul nipon. Iar o cercetare temeinică ar putea scoate în evidență, în mod sigur, multe alte date de acest gen. În China antică simbolul „polar" al centralismului a avut un rol însemnat; de acesta se leagă atât concepția „Imperiului de Mijloc" scoasă în evidență de elemente geografice locale, cât și ideea „mijloacelor adecvate" și a „echilibrului" în opinii, care se extind până la planul etic creând o structură deosebită – clarificată și rituală – a vieții. Și aici – la fel ca în Roma antică – reprezentanții puterii aveau în același timp și un caracter religios; tipul „sacerdotului" apare mai târziu și în corelație cu cultele exogene. La baza tradiției înțelepciunii chineze – *Ching (Yijing)* – se află o figură de rege, Fuxi, iar comentariile principale din acest text sunt atribuite nu unor sacerdoți sau unor „înțelepți", ci unor prinți. Învățăturile cuprinse în această scriere, care la rândul lor trimit – potrivit celor spuse de însuși Fuxi – la un trecut foarte îndepărtat și greu de precizat, au constituit baza a două doctrine mai noi – care prin domeniile diferite la care se referă fiecare dintre ele par, la prima vedere, a avea puține puncte de contact – și anume taoismul și confucianismul[9]. Aceste două doctrine au avut, în mod efectiv, sensul unei reluări – într-o perioadă de criză latentă și de decădere – și a unei înviorări a elementului metafizic (cu evoluții inițiatice și ezoterice) și a celui etico-ritual, fapt datorită căruia s-a putut păstra în China continuitatea tradițională, în forme de mare stabilitate, până în timpuri relativ noi.

Același lucru se poate spune – ba chiar într-o măsură mai mare – și despre Japonia. Aici forma tradițională națională, șintoismul, atestă o influență care a modificat și a înălțat în grad un complex cultural legat în parte de un strat primitiv (n-ar fi prea multe de spus nici despre prezența acelei seminții albe, izolate, acei *Ainu*). În timpurile istorice, în centrul șintoismului se află ideea de imperiu, potrivit căreia tradiția imperială se identifică cu tradiția divină. Potrivit textului sacru *Ko-gi-ki (Kojiki)*[10], întemeietorul dinastiei spune: „Urmând porunca Cerului, cobor pe pământ". Iar într-un comentariu al cărui autor este prințul Hakabon Itoè se spune: „Tronul sfânt a fost creat atunci când Pământul s-a despărțit de Cer (adică atunci când n-a mai existat unitatea primordială între elementul teluric și cel divin – din care se mai păstrează niște urme caracteristice mai ales în tradiția chineză, în care „natura" și „Cerul" sunt adeseori ideograme sinonime). Suveranul

coboară din Cer şi este divin şi sfânt". Şi principiului „solar" i se atribuie – deşi printr-o interferenţă, care n-a fost încă lămurită, cu principiul feminin – descendenţa din *zeiţa* Amaterasu Omikami.

Pe o astfel de bază actul de a guverna şi acela de a stăpâni se identifică cu cultul – termenul *matsurigoto* – înseamnă atât guvernare, cârmuire, cât şi „practicarea religiei" – iar în cadrul şintoismului lealitatea, credinţa tradiţională datorată suveranului – *chugi* – capătă o semnificaţie religioasă şi constituie baza oricărei etici; şi orice acţiune reprobabilă, josnică sau criminală este considerată nu ca o nesocotire a unei norme abstracte mai mult sau mai puţin anodine şi „sociale", ci ca o trădare, o lipsă de lealitate şi o infamie; şi autorii acelor fapte nu sunt consideraţi drept „vinovaţi", ci mai curând „trădători", nişte fiinţe care nu merită nici un fel de respect.

Aceste valori generale s-au bucurat de o importanţă deosebită în rândul acelor *bushi* sau *samurai*, reprezentanţii nobilimii războinice, care aveau etica lor – *bushido*. Tradiţia japoneză are o orientare esenţialmente activă, ba chiar războinică, dar cu contraponderea unei structuri interioare – etica samuraiului are un caracter atât războinic cât şi ascetic cu aspecte sacrale şi rituale; se aseamănă foarte mult cu principiile morale din Evul Mediu cavaleresc şi feudal european. În afară de şintoism, mai există doctrina *Zen*, care reprezintă o formă ezoterică a budismului şi care a avut un oarecare rol în formarea samurailor, dar şi în formarea tradiţională a diferitelor aspecte şi obiceiuri ale vieţii japoneze în general, până la arte şi meserii (prezenţa unor secte care au cultivat budismul în formele mai noi, fie mai libere, fie religioase, până la *amidism* – formă a devotamentului – nu a fost în măsură să producă nici o schimbare mai importantă în linia predominantă a spiritului nipon). În legătură cu *Bushido* trebuie să menţionăm aici ideea tradiţională a morţii prin sacrificiul în luptă care i-a creat pe acel kamikaze – piloţii sinucigaşi ai avioanelor din cel de al doilea război mondial.

Până mai ieri Japonia a oferit un exemplu – unic în genul lui – de coexistenţă a unei orientări tradiţionale cu adoptarea, pe plan material, a structurilor civilizaţiei tehnicii moderne. O dată cu cel de al doilea război mondial s-a frânt o continuitate milenară, s-a stricat un echilibru şi a dispărut ultimul Stat din lume în care se mai credea în principiul regalităţii „solare" de drept divin. Astfel că destinul – reprezentat de „epoca obscură" şi de legea potrivit căreia potenţialul tehnic şi industrial şi puterea materială organizată au un caracter hotărâtor în înfruntarea dintre puterile mondiale – destinul i-a sorocit sfârşitul, o dată cu terminarea ultimului război, şi acestei tradiţii.

În ceea ce priveşte Egiptul, din mit poţi desprinde, lăsând la o parte nişte sensuri metafizice, nişte date despre istoria primordială a civilizaţiei sale. Tradiţia privind o foarte veche dinastie de „morţi divini" care se confundă cu aşa-zişii „discipoli ai lui Horus-Cel-Vechi" – Shemsu Heru – şi care se disting prin hieroglifa ce-l reprezintă pe Osiris în chip de stăpân al „Pământului Sfânt al Occidentului" şi care discipoli ar fi venit chiar din acea parte, din Occident[11], această tradiţie poate păstra amintirea unei seminţii primordiale civilizatoare şi dominantă provenită din regiunea atlantică. Se cuvine să precizăm aici faptul că potrivit titlului ce se dădea regilor divini, Horus era un zeu alcătuit – aidoma lui Apollo – în întregime din aur; precum şi faptul că, tot în legătură cu tradiţia primordială, în Egipt a existat simbolistica celor „doi" fraţi rivali – Osiris şi Set – şi a luptei dintre cei doi. În tradiţiile egiptene există nişte urme în măsură să ducă cu gândul la o înfruntare etnică sau pentru a vedea în conflictul dintre cei doi fraţi conflictul dintre două seminţii şi dintre două spirite care-l reprezintă, fiecare, pe unul sau pe altul dintre cei doi zei[12]. Dacă moartea lui Osiris – datorată lui Set – în afara sensului „de sacrificiu", pe care l-am lămurit în prima

parte a cărții, mai poate însemna, pe plan istoric, o criză cu care s-a încheiat epoca cea dintâi, numită și „cea a zeilor", θεοί[13] – învierea lui Osiris în Horus ar putea însemna o restaurare a celei de a doua epoci egiptene pe care grecii au numit-o a ἡμιθεοι, care în acest fel i-ar putea corespunde uneia dintre formele ciclului „eroic" despre care vorbește Hesiod. Aceasta a doua epocă se încheie, potrivit tradiției, o dată cu Manes, iar titlul de *Hor âhâ* – Horus-luptătorul – dat acestui rege scoate în evidență această semnificație.

Și totuși criza, depășită în primul moment de Egipt, avea să apară mai târziu și cu efecte distrugătoare. Unul din semnele acestor efecte este democratizarea conceptului de nemurire, fapt care a putut fi constatat cam pe la sfârșitul Vechiului Imperiu (cea de a VI-a dinastie); un altul este reprezentat de denaturarea caracterului de centralism spiritual, de „transcendență imanentă" a suveranului, care suveran tinde să devină un simplu reprezentant al zeului. În Egiptul timpurilor mai noi pe lângă tema solară a câștigat teren și tema ctonio-lunară legată de figura zeiței Isis – „Mama tuturor lucrurilor", stăpâna elementelor, cea născută la obârșia veacurilor"[14]. În această privință este semnificativă legenda în care Isis, imaginată drept o vrăjitoare, vrea să devină ea „stăpâna lumii și o zeiță aidoma Soarelui (Ra) în cer și pe pământ". În acest scop, Isis îi întinde o cursă chiar zeului Ra atunci când acesta se pregătește să se suie pe tronul „celor două zări": și anume face în așa fel ca un *șarpe* veninos să-l muște pe zeu determinându-l în aceast fel pe zeul otrăvit să-i dea „numele" lui ei[15].

Și în acest fel ne deplasăm spre o civilizație a Mamei. Osiris, din zeu solar, devine zeu lunar, zeu al apelor în sens falic și zeu al vinului, adică al elementului dionisiac, în timp ce, la apropierea sosirii zeiței Isis, Horus este degradat la simplul simbol al lumii caduce[16]. Acel „pathos" al „morții și învierii" lui Osiris capătă niște nuanțe mistice și de evadare în vădită antiteză cu lumina solară disociată de Ra și de „Horus cel vechi" al cultului aristocratic. Adeseori un tip de femeie divină, al cărui model originar este Isis, mijlocește renașterea, viața nemuritoare; sunt niște figuri de regine care poartă floarea de lotus a renașterii și „cheia vieții" – fapt care se reflectă în etică și în obicei, în acea predominare a femeii și a reginei despre care Herodot și Diodor ne-au informat în legătură cu societatea egipteană mai nouă și care a avut o expresie tipică în dinastia așa-ziselor „Adoratoare Divine" din perioada nubiană[17].

Semnificativ este faptul – nu fără legătură cu toate cele de mai sus – că centrul se deplasează de la simbolul regal la cel sacerdotal. Cam prin timpul celei de a XXI-a dinastii sacerdoții din vechiul Egipt în loc să se pună la dispoziția regelui divin, tind să devină ei înșiși suverani astfel că se formează dinastia tebană a sacerdoților regali în detrimentul faraonilor. Astfel că a luat ființă o teocrație sacerdotală, în locul regalității divine de la origini[18], manifestare, aceasta, caracteristică luminii Sudului. Începând din acel moment, zeii reprezintă din ce în ce mai puțin niște prezențe încarnate, devin niște ființe transcendente aflate la cheremul sacerdoților. Perioada magico-solară apune și urmează cea religioasă: rugăciuni – în loc de porunci și dorință și sentiment – în loc de identificare și de mijloacele necesare acesteia. Așa de exemplu dacă anticul zeu egiptean putea spune: „Eu sunt Amon, cel ce o fecundează pe Mama sa. Eu sunt marele stăpânilor al puterii, Stăpânul Spadei. Nu vă răzvrătiți împotriva mea – eu sunt Set! Nu mă atingeți – eu sunt Horus"; și dacă bărbatul „osirisificat" putea spune: „Eu mă nasc un zeu" – „Sunt Unic, existența mea reprezintă existența tuturor zeilor, de-a pururi"; „Dacă el (cel renăscut) vrea ca voi să muriți, o zei, voi veți muri; iar dacă el vrea ca voi să trăiți, voi veți trăi"; „Tu le poruncești zeilor"; și iată că în ultimele forme pe primul plan se situează dorința mistică și implorarea: „Tu ești Amon, Stăpânul celor Tăcuți, care răspunde la chemarea celor

sărmani. Pe tine te chem atunci când sufăr... Tu eşti, pe drept cuvânt, salvatorul meu!"[19]. Astfel că ciclul solar al vechiului Egipt se încheie cu o decădere, sub semnul Mamei. Din vechiul Egipt s-ar fi transmis – potrivit istoricilor greci – la pelasgi şi apoi la greci principalele culte de tip demetrico-ctonic[20]. În orice caz, prin civilizaţia sa de tip isiac şi prin ecoul unei cunoaşteri de tip mai ales „lunar" (ca aceea pitagoreică), precum şi datorită decăderii afrodotice şi misticismului popular, promiscuu, Egiptul va figura pe ultimul loc în dinamismul civilizaţiilor mediteraneene. Misterele consacrate zeiţei Isis, zeiţei Serapis, precum şi hetairei regale Cleopatra, acestea vor constitui cam tot ceea ce Egiptul va putea reprezenta faţă de romanitate.

Dacă de la Egipt trecem la Caldeea şi la Asiria vom întâlni acolo – într-o formă şi mai clară şi în timpuri mai îndepărtate – tema civilizaţiilor Sudului cu materializările şi deformările respective. Substratului celui mai vechi al acelor popoare, reprezentat de elementul sumerian, îi este caracteristic tema unei Mame primordiale cerească ce domină diferitele divinităţi şi care Mamă dă naştere, fără partener, unui „fiu" care are trăsături caracteristice când de erou când de „zeu", dar care se supune legii morţii şi învierii[21]. În cultura hitită din epoca târzie, zeiţa îl domină pe zeu şi sfârşeşte prin a prelua atributele zeului războiului apărând în ipostaza unei zeiţe amazonice şi Mare Zeiţă înconjurată de sacerdoţi eunuci şi de preotese înarmate. În Caldeea a lipsit aproape cu desăvârşire ideea regalităţii divine; făcând abstracţie de unele influenţe datorate tradiţiei vechilor egipteni, regii caldeeni chiar şi atunci când şi-au luat şi atribuţii sacerdotale nu s-au considerat decât nişte „vicari" – *patesi* – ai divinităţilor, nişte păstori aleşi să cârmuiască turma omenească şi nu s-au considerat pe ei înşişi drept naturi divine[22]. Şi numai zeul oraşului-cetăţii avea în această civilizaţie titlul de rege ca şi de „Stăpânul meu" sau „Stăpâna mea". Regele-om primea în stăpânire oraşul-cetatea de la zeu, în chip de reprezentant al acestuia din urmă. Titlul de „*en*" se referea mai ales la funcţia sacerdotală: el era sacerdotul, păstorul, în sens de vicar[23]. Casta sacerdotală a rămas o castă distinctă şi, de fapt, aceasta a avut un rol predominant[24]. Un fapt caracteristic este aici ritualul de umilinţă faţă de zeu, Babel, pe care regele îl săvârşeşte anual, cu care ocazie depune în faţa zeului însemnele regale, îmbracă un veşmânt de sclav, se roagă zeului şi-i mărturiseşte „păcatele" şi este bătut zdravăn – de către preot, reprezentantul divinităţii – până ce-i dau lacrimile. Regii babilonieni apar adeseori ca fiind „făcuţi" de „Mama" – Ishtar-Mami; în *Codul lui Hammurabi* se precizează că regele primeşte coroana şi sceptrul din mâinile zeiţei şi acesteia regele Assurbanipal îi spune: „Te implor să-mi dai harul vieţii". Iar formula „Regină atotputernică, protectoare milostivă, la tine şi numai la tine găsesc adăpost" rămâne o confesiune caracteristică pentru spiritul babilonian, pentru acel *pathos* cu care împărtăşeşte elementul sacru[25].

Ştiinţa caldeeană, care reprezintă aspectul cel mai înalt al acestui ciclu de civilizaţie, se încadrează în mare parte în tipul lunar-demetric; este o ştiinţă a astrelor care – spre deosebire de cea egipteană – se ocupă mai mult de planete decât de stelele fixe, mai mult de lună decât de soare (pentru babilonieni noaptea era mai sfântă decât ziua: Sin – zeul Lunii – este mai mare decât Jamash – zeul Soarelui); este o ştiinţă pentru care tema fatalistă reprezintă ceva peste care nu se poate trece şi care recunoaşte ideea de atotputernicie a unei legi sau „armonia" şi care este puţin sensibilă la o transcendenţă adevărată sau, pe scurt, limita naturalistă şi antieroică din domeniul spiritului. În ceea ce priveşte civilizaţia, mai nouă, a aceleiaşi ramuri – cea asiriană – în aceasta întâlnim mai curând caracteristicile ciclurilor titanice şi afroditice. Aici îşi fac simţită prezenţa pe de o parte nişte specimene şi divinităţi virile de tip violent, senzual în mod brutal, crud şi belicos, iar pe altă parte se

afirmă o spiritualitate care culminează cu niște reprezentări afroditice ale tipului Mamelor-Celor-Mari cărora li se subordonează în ultimă instanță elementele din prima categorie. Dacă Ghilgameș reprezintă tipul eroico-solar al celui care o disprețuiește pe Zeiță și care purcede cu de la sine putere la cucerirea Copacului Vieții, încercarea eroului este, totuși, sortită eșecului; iar darul „tinereții veșnice" pe care reușise să-l obțină ajungând – datorită, ce e drept, intervenției unei femei, „Fecioara Mărilor" – în ținutul simbolic în care domnește eroul ce a supraviețuit omenirii divine prediluviene – Utnapishtin-Atrachasis-Cel-De-Departe – dar pe care voia să-l ofere oamenilor „pentru a se înfrupta și ei din viața nemuritoare", acest dar îi este luat din nou, de un *șarpe*, Și acest lucru ar putea să fie ridicat la valoarea de simbol al incapacității unei seminții războinice, cum este cea asiriană, de a se situa pe planul transcendent, acolo unde s-ar putea produce transfigurarea într-o seminție de „eroi" care să merite să primească și să păstreze realmente „darul vieții" și să reia tradiția primordială. Pe de altă parte, așa cum notația asiro-caldeeană a timpului era cea lunară, în opoziție cu cea solară a vechilor egipteni, tot așa în aceste civilizații se întâlnesc urme de ginecocrație de tip afroditic și anume de tipul Semiramidei, care, aproape ca o reflectare a legăturilor proprii perechii divine Ishtar – Ninip-Ador, a fost suverana efectivă a regatului lui Nina și al efeminatului Sardanapal. Dacă în materie de obiceiuri se pare că la asemenea seminții femeia a avut la început un rol predominant, rol preluat mai apoi de bărbat[26], această trecere poate avea valoarea unui semn al unei mișcări mai largi având mai curând semnificația unei involuții ulterioare decât cea a unei restaurări. Iar schimbul de locuri pe care l-au făcut între ei asirienii și caldeenii reprezintă, sub diverse aspecte, trecerea de la o perioadă demetrică la una „titanică" ce se exprimă într-un mod mai semnificativ prin faptul că ferocității războinice asiriene i-a urmat sacerdoțiul lunar-astrologic caldeean. Și este semnificativ faptul că legenda a stabilit o legătură între Nimrod – căruia i se atribuie întemeierea orașului Ninive și a imperiului asirian – și Nephelin și alte tipuri de „giganți" prediluvieni care cu violența lor ar fi sfârșit prin a „aduce stricăciunea, păcatul cărnii pe pământ".

b) *Ciclul ebraic. Ciclul arian-oriental*

Încercării eroice nereușite a caldeeanului Ghilgameș îi corespunde căderea în păcat a lui Adam din mitul unei alte civilizații din același ciclu semitic – civilizația ebraică. Aici avem de a face cu o temă caracteristică și fundamentală: transformarea în *păcat* a unei fapte care în forma ariană a mitului apare drept o acțiune cutezătoare eroică adeseori încununată de succes și care în mitul lui Ghilgameș are un rezultat negativ datorită stării de „somn" care-l cuprinde pe neașteptate pe erou. În cazul mitului ebraic, tipul celui care încearcă din nou să pună stăpânire pe Copacul simbolic se transformă în tipul bărbatului sedus de femei și în tipul păcătosului care este amenințat de un blestem, de o pedeapsă pe care trebuie s-o ispășească cu frica unui Dumnezeu înspăimântător și atotputernic și neavând nici o speranță în mai bine, într-un „mântuitor" din afară.

În străvechea tradiție ebraică există, cu siguranță, și alte elemente de alt gen. Însuși Moise, care îi datora viața unei femei de stirpe regală, a fost imaginat drept un „Salvat din Ape", iar întâmplările din „Exod" sunt susceptibile de o interpretare ezoterică. Lăsând la o parte pe un Elia (Ilie) sau pe un Enoh, Iacob este un învingător de îngeri și în legătură cu aceasta, însuși cuvântul „Israel" înseamnă nici mai mult nici mai puțin „învingătorul lui Dumnezeu". Dar aceste elemente sunt sporadice și vădesc o oscilație ciudată,

caracteristică spiritului ebraic în general; pe de o parte, sentimentul de vină, autoumilință, profanare, senzualitate, iar pe de alta – mândrie și o răzvrătire aproape luciferică. Poate că nu este lipsit de legătură cu acestea faptul că tradiția inițiatică – ce i-a fost specifică ebraismului și care prin doctrina Cabalei a avut un rol important în Evul Mediu european – are ea însăși niște trăsături cât se poate de obscure care-i conferă uneori caracterul de „știință blestemată".

Fapt e că evreului în general lumea de „dincolo" i-a apărut încă de la începuturi sub forma acelui *sheol* întunecos și mut, un fel de Hades – care nu avea drept contrapondere o „Insulă a Eroilor" – un tărâm căruia nu i se puteau sustrage nici regii sfinți, așa ca David. Este tema vieții „părinților" care aici are o importanță deosebită, așa cum o are cea a distanței tot mai mari care separă pe om de Dumnezeu. Dar și pe acest plan există o duplicitate caracteristică. Pe de o parte, pentru evreul din vechime adevăratul rege era Iehova, astfel că în demnitatea regală în sensul deplin, tradițional, s-a bănuit o diminuare a dreptului lui Dumnezeu (este semnificativă aici împotrivirea lui Samuel – fie că a fost adevărată istoriceşte fie că nu – față de instituirea regalității). Pe de altă parte, poporul evreu s-a considerat drept un „popor ales" și „popor al lui Dumnezeu", căruia i s-a promis că va stăpâni peste toate celelalte popoare și peste toate bogățiile pământului. Și în acest sens a fost preluată, din tradiția iranică, tema eroului Saoshyant care în ebraism a devenit „Mesia" păstrând pentru un anumit timp trăsăturile caracteristice unui „Zeu al Oștirilor".

Și nu fără legătură cu toate acestea – după cum se poate vedea foarte bine – este în lumea ebraică efortul unei *elite* sacerdotale de a domina asupra unei substanțe etnice pestrițe și turbulente dându-i acesteia – drept bază a „formei" pe care s-o ia – „Legea", dar făcând din aceasta din urmă un surogat a ceea ce la alte popoare reprezenta unitatea patriei comune și a originilor comune. Din această acțiune de formare în general, asociată unor valori sacre și rituale și care s-a continuat în străvechea *Torah* și până la talmudism, a luat naștere un tip ebraic, ca tip al unei rase mai mult a spiritului decât a trupului[27]. Dar substratul originar n-a fost înnăbușit, așa cum o dovedește istoria ebraică veche sub forma ba a îndepărtării de Dumnezeul ei ba a împăcării lui cu Israel. Acest dualism, și tensiunea pe care o implică, explică și formele negative cunoscute de lumea ebraică mai târziu.

Ca și în cazul altor civilizații și lumea ebraică a cunoscut, între secolele VII și VI înainte de Hristos, o perioadă de schimbări caracteristice. Eșecul *militar* al Israelului a fost interpretat drept o pedeapsă pentru un „păcat" și se credea că după ispășirea acestei pedepse, Iehova avea să-și întoarcă din nou fața spre poporul său și să-i insufle putere. Acest lucru este exprimat de Ieremia și de Isaia. Dar dat fiind că toate acestea nu s-au adeverit, credința profetică s-a destrămat și s-a întruchipat în mitul apocaliptic-mesianic, în viziunea fantastică a unui Mântuitor care avea să izbăvească Israelul. Este începutul unui proces de dezagregare. Tot ceea ce provenea dintr-o componentă tradițională a devenit un formalism ritual tot mai abstract și rupt de viață. Dacă avem în vedere aici rolul pe care l-au avut în toate acestea științele sacerdotale de tip caldeean, putem atribui acestei cauze tot ceea ce au reprezentat gândirea abstractă și uneori și gândirea matematică în lumea ebraică de mai târziu (până la filozofia lui Spinoza și fizica „formală" modernă a cărei notabilă componentă ebraică este bine cunoscută). În afară de aceasta, s-a făcut o legătură și cu un anumit tip uman care în fața unor valori pe care nu le poate înfăptui – și care capătă astfel un caracter abstract și utopic – încearcă un sentiment de nemulțumire, de insatisfacție în raport cu orice ordine pozitivă existentă și cu orice formă de autoritate (mai ales atunci când acționează, chiar și în mod inconștient, vechea idee potrivit căreia dreptatea voită de Dumnezeu este ea și numai ea aceea care-i dă putere lui Israel) în așa

măsură încât să-i creeze o stare de continuă agitație și de revoltă. În sfârșit, trebuie avut în vedere și aspectul spiritului ebraic care îi corespunde celui care o dată ce nu a reușit să transpună în viață valorile sfințeniei și spiritualității în încercarea de a depăși acea opoziție dintre spirit și „carne", se bucură oriunde poate descoperi iluzia, irealitatea acelor valori și poate constata în jurul lui eșecul tendinței spre mântuire ce poate avea pentru el valoarea unui soi de alibi, de autojustificare[28]. Acestea sunt niște dezvoltări specifice ale temei originare a „păcatului" care va acționa în sens dezbinator în problema laicizării ebraismului și a răspândirii sale în civilizația occidentală cea mai nouă.

Dar trebuie să scoatem în evidență faptul că spiritul vechi ebraic a avut în evoluția sa un moment caracteristic. În perioada de criză de care am amintit a fost îndepărtat acel element simplu și viril din cultul străvechi al lui Iehova și din idealul războinic al lui Mesia. O dată cu Ieremia și cu Isaia își face loc o spiritualitate dură care condamnă, disprețuiește sau consideră drept inferior elementul hieratic-spiritual. Tocmai acesta este sensul „profetismului" ebraic care la origine a avut trăsături asemănătoare celor ale cultelor aparținând castelor inferioare, formelor pandemice și extatice ale semințiilor Sudului. Tipul precedent de „prezicător" – *roeh* – este înlocuit cu tipul celui obsedat de spiritul lui Dumnezeu[29]. În acesta se unesc acel *pathos* al „slujitorilor lui Dumnezeu" – ce înlocuiește orgolioasa dar și fanatica încredere în „poporul lui Dumnezeu" – cu un misticism echivoc având nuanțe apocaliptice. Și acest element o dată eliberat de lumea ebraică va avea un rol important în caracterul general al crizei lumii vechi tradiționale occidentale. Diasporei, răspândirii în lume a poporului evreu le corespund tocmai aceste produse ale dezagregării spirituale a unui ciclu care nu a cunoscut vreodată o restaurare „eroică" și în care un soi de ruptură internă a înlesnit niște procese cu caracter antitradițional. Există unele tradiții străvechi potrivit cărora Tifon – ființa vrăjmașă Zeului solar – ar fi fost tatăl evreilor; iar Ieronim – ca și autorii gnostici – îl consideră pe Dumnezeul evreilor drept o creatură „tifonică"[30]. Acestea sunt niște referiri la un spirit demonic caracterizat de o continuă agitație, de o molipsire obscură, de o răzvrătire latentă a elementelor inferioare care în cazul spiritului ebraic a acționat cu mai multă hotărâre decât în cazul spiritului altor popoare, atunci când spiritul ebraic s-a rupt de „Lege", de tradiția care îi dăduse o formă; și care spirit demonic a acționat în sensul degradării sau schimbării unor motive care au făcut parte în mod mai mult sau mai puțin conștient din patrimoniul spiritual ebraic. De aici și una din principalele surse ale forțelor care vor acționa – chiar dacă adeseori din pur instinct – vor acționa în mod negativ asupra ultimelor faze ale ciclului occidental al „epocii fierului".

Cu toate că este vorba despre un ciclu care s-a format în perioada aceea destul de nouă în care trebuie să fie luată în considerare numai istoria civilizației europene, trebuie să ținem seama și de o ultimă tradiție care s-a format printre semințiile de origine semitică prin depășirea motivelor negative amintite și anume *Islamul*. În această lume, la fel ca și în cea a lumii ebraice sacerdotale, în centru se afla legea și tradiția ca o putere dătătoare de formă, căreia semințiile arabe de la origini i-au atribuit o substanță cât se poate de pură, de nobilă purtând pecetea spiritului războinic. Legea islamică, *shari'ah*, este o lege divină; baza ei, *Coranul*, este imaginată ca fiind cuvântul lui Dumnezeu-Allah, *kalam Allah*, ca o lucrare nonumană, o carte „divină", care există *ab aeterno* în ceruri. Cu toate că Islamul se consideră drept „religia lui Avraam" la care se raportează și întemeietorul Ka'bah, termen în care se regăsește cuvântul „piatră", simbolul „Centrului", așadar cu toate acestea Islamul își afirmă independența de ebraism și nu mai puțin de creștinism, prin aceea că centrul acelui Ka'bah prin însuși simbolul lui are origini îndepărtate, greu de stabilit; și prin aceea că în tradiția

ezoterică islamică punctul de referință îl reprezintă figura misterioasă a lui Khidr, imaginat ca fiind superior și anterior profeților biblici. Islamul nu admite o temă caracteristică ebraismului, care temă va deveni o dogmă în creștinism și bază a misterului creștin; Islamul păstrează – într-o formă atenuată – mitul căderii în păcat a lui Adam, fără a scoate din acesta motivul „păcatului originar". În acesta se vede o „ispită diabolică" – *talbîs Iblîs* – ba chiar într-un anumit fel acest motiv este inversat prin căderea în păcat a lui Satan – Iblîs sau Shaytan – fapt consemnat în *Coran* (XVIII, 48), păcat care constă în refuzul lui Satan de a se prosterna, împreună cu îngerii, în fața lui Adam. În acest fel se respinge ideea unui Mântuitor sau Salvator, idee care se află în centrul creștinismului și, mai mult decât atât, se respinge și ideea unei mijlociri efectuate de casta sacerdotală. Divinul este imaginat într-o puritate monoteistă desăvârșită, fără un „Fiu", fără un „Tată", fără o „mamă a lui Dumnezeu" și fiecare om – *muslim* – apare ca fiind în legătură directă cu Dumnezeu-Allah și este sfânt prin lege, care lege pătrunde în viața individului și o organizează în mod absolut unitar din punct de vedere juridic, religios, social. Așa cum s-a mai spus, în Islamul de la origini singura formă de asceză imaginată pe atunci a fost aceea a acțiunii exprimată prin termenul de *jihad*, „Războiul sfânt", război purtat de-a pururi până la consolidarea deplină a legii divine. Și tocmai prin acest război sfânt – și nu printr-o acțiune de predicare sau de apostolat – Islamul a cunoscut o expansiune instantanee, prodigioasă grație căreia a fost constituit nu numai Imperiul Califilor, dar, mai ales, a fost constituită unitatea proprie unei rase a spiritului – *ummah* – „națiunea islamică".

În sfârșit, Islamul prezintă o integritate din punct de vedere al tradiției, deoarece lumea acelei *Shari'ah* e a acelei *Sunnah* – a legii exoterice și a tradiției – își află corespondentul nu atât într-o mistică, ci mai curând în niște structuri inițiatice – *turuq* – ce-și găsesc expresia în învățătura ezoterică – *ta'wil* și în doctrina metafizică a Identității Supreme – *tawhid*. Noțiunea care revine des în asemenea structuri este, în general, aceea a așa-zisei *Shi'ah* și *ma'sum*, a dublei prerogative a acelui *ismah* sau infailibilitate doctrinară și a imposibilității ca șefii – imami văzuți și nevăzuți – să fie încriminați în vreun fel; și toate acestea duc la ideea unei semințiii nedivizate și constituite pe baza unei tradiții de un nivel superior nu numai ebraismului dar și credințelor care au cucerit Occidentul.

În ceea ce privește *India* – care în vechime se numea *Aryavarta*, adică Țara arienilor – dacă termenul care denumește casta, *varna*, înseamnă și culoare și dacă acea castă a slugilor, a acelor *shudra* – opusă castei *arya* ca și castei celor „renăscuți", *djiva* – mai este numită și rasa neagră – *krshnavarna* sau rasa vrăjmașă – *dasavarna* și non divină – *asurya*, ei bine în toate acestea se poate vedea amintirea deosebirii spirituale existente între cele două rase care s-au înfruntat încă de la începuturi, precum și amintirea elementului care a dus la constituirea castelor superioare. Mitul lui Indra – dacă e să lăsăm la o parte conținutul lui metafizic – Indra care mai este numit și *hari-yaka*, adică „cel blond" sau „cel cu pletele de aur" – cel care se naște împotriva voinței mamei sale, rupe legătura cu mama sa și, deși părăsit de cea care i-a dat viață, nu piere ci, dimpotrivă, își află un drum glorios[31], drumul acestui zeu luminos și eroic care nimicește o mulțime de negri *krshna* și supune culoarea *dasa* și-i face să se prăbușească pe acei *dasyu* care voiau să urce „la ceruri"; zeu care-i favorizează pe acei *arya* și care împreună cu „prietenii săi albi" cucerește ținuturi din ce în ce mai întinse[32] și care se numără printre cei susceptibili de a avea și o semnificație istorică; iar faptele eroice săvârșite de același zeu care luptă împotriva șarpelui Ahi și a temutului vrăjitor Namuci – după toate probabilitățile aceeași luptă legendară a acelor *deva* împotriva rivalilor lor *asura*[33] – și,

în sfârşit, acţiunea de trăsnire a zeiţei aurorii „care voia să fie mare", precum şi nimicirea demonului Vrta şi a mamei acestuia, tot de către Indra, care în acest fel „dă naştere Soarelui şi cerului"[34] şi prin aceasta şi cultului ceresco-solar, ei bine, toate acestea prezintă tot atâtea referiri la înfruntarea dintre cultul cuceritorilor arieni şi cultul demonic şi magic (în sens inferior) practicat de seminţiile indigene dravidiene, paleomalaieziene şi altele asemănătoare acestora. De altminteri, dacă epopeea vorbeşte despre o dinastie solară originară – *surya-vamsha* – care pare să-şi fi făcut simţită prezenţa în India prin nimicirea unei dinastii lunare, acest lucru ar putea constitui încă o urmă a luptei duse împotriva unor forme înrudite cu ciclul „atlantico-meridional"[35]; în timp ce povestea lui Rama în ipostaza lui Parashu, adică figura unui erou care poartă simbolica secure hiperboreeană şi care ar fi răpus în diferitele sale acţiuni pe războinicii răzvrătiţi într-o epocă în care strămoşii hinduşilor mai locuiau în regiunea septentrională şi de acolo, din Nord, ar fi netezit calea castei *brahmana*[36]; şi tradiţia privindu-l pe Vishnu, numit şi acesta „de aur" sau „cel blond", care îi răpune pe acei *mlecchas* – războinici decăzuţi şi care-şi pierduseră condiţia sacră[37]; toate acestea se numără printre temele care se referă la depăşirea unor forme degenerative şi la o reafirmare sau restaurare a tipului „eroic".

Dar în India istorică se găsesc şi nişte urme ale unei schimbări datorate, după toate probabilităţile, substratului raselor autohtone dominate, din care motiv graţie unei subtile acţiuni corosive a spiritualităţii originare a cuceritorilor arieni – în ciuda persistenţei unor forme de asceză virilă şi împlinire eroică – India, în ansamblu, a sfârşit prin a decădea în sensul „contemplaţiei" şi al „sacerdoţiului" neputându-se menţine pe linia regală şi solară de la începuturi. Perioada de mare tensiune se întinde până în vremea lui Vishvamitra, care încă mai încarna demnitatea regală şi având-o şi pe cea sacerdotală îşi exercita autoritatea asupra tuturor neamurilor ariene reunite în regiunea Panjab. Perioada care a urmat, pusă în corelaţie cu expansiunea în ţinuturile Gangelui, este perioada sciziunii.

Autoritatea pe care a căpătat-o în India casta sacerdotală poate fi considerată, aşa ca în cazul Egiptului, drept ulterioară şi şi-a tras originea din importanţa pe care a dobândit-o, puţin câte puţin, acel *purohita* – membru al castei *brahmana* aflat în subordonarea regelui sacru – atunci când o dată cu împrăştierea arienilor în noile ţinuturi, dinastiile originare au decăzut într-atât încât să apară faţă de sacerdoţi drept o simplă nobilime războinică[38]. Epopeile amintesc de o luptă violentă între casta sacerdotală şi casta războinică pentru stăpânirea Indiei[39]. Sciziunea care a avut loc mai târziu nu a fost în măsură să împiedice ca sacerdotul să manifeste în continuare însuşiri virile şi regale şi ca tagma războinicilor (numită la origine casta regală, *rajanya*) să-şi păstreze la rândul ei propria sa spiritualitate – care a dominat-o în unele cazuri pe cea sacerdotală – spiritualitate în care se găsesc adesori nişte urme clare ale elementului boreal originar.

De altfel în civilizaţia indo-ariană, elementele „nordice" care se întâlnesc aici sunt: tipul auster al anticului *atharvan*, „Stăpânul focului", cel «care a deschis, primul, calea, prin intermediul sacrificiilor»[40]; tipul *brahmana*, ca stăpân al acelui *brahman* – *brhaspati* – şi al zeilor, graţie formulelor sale de putere; doctrina Eului absolut – *atma* – a primei perioade upanişadice care-şi află corespondent în principiul impasibil şi luminos *purusha* al acelui *Samkyha*, asceza virilă şi conştientă orientată spre elementul necondiţionat, proprie doctrinei budiste a deşteptării; doctrina, declarată de origine solară şi de descendenţă regală, a acţiunii pure şi a eroismului pur şi prezentată în *Bhagavadgita*; şi, mai la margine, concepţia vedică despre lume ca fiind o „ordine" – *rta* – şi lege – *dharma*, dreptul patern, cultul focului, ritualul arderii simbolice a cadavrelor, regimul castelor, cultul adevărului şi al onoarei, mitul suveranului universal sfânt – *cakravarti*».

Aici își fac simțită prezența în continuare, în accepția superioară, amândoi polii tradiționali, „acțiunea" și „contemplația" care se împletesc în fel și chip.

În India din vremurile mai vechi componenta meridională poate fi întâlnită în tot ceea ce – contrar elementelor mai pure și de natură necorporală ale cultului vedic – trădează un fel de demonism al imaginației, o izbucnire haotică și tropicală a unor simboluri animale și vegetale care sfârșesc prin a predomina în mare parte în expresiile exterioare artistico-religioase ale civilizației hinduse. Deși în accepțiile șivaite această izbucnire se purifică într-o doctrină a puterii și într-o magie de tip superior[41], totuși cultul tantric al acelei Shakti cu a sa divinizare a femeii și cu aspectele sale orgiace exprimă reapariția unei rădăcini vechi, prearienе înrudită cu rădăcinile civilizațiilor mediteraneeano-asiatice în care domină figura și cultul Mamei[42]. Și este posibil ca această origine să aibă în sine tot ceea ce în ascetismul hindus are un caracter de mortificare, de chinuire; fapt care l-ar pune din nou în legătură cu acea vână ideală pe care am constatat-o la civilizația maya și la civilizațiile popoarelor din ramura sumeriană[43].

Pe de altă parte, slăbirea concepției ariene asupra lumii a început în India atunci când identitatea dintre *atma* și *Brahman* a fost interpretată într-un sens panteist care duce la spiritul Sudului. Atunci, acel *Brahman* nu mai reprezintă – așa ca în prima perioadă atarvavedică și mai apoi în cea *brahmana* – spiritul, puterea magică informă având calități apropiate celor de „*mana*" pe care arianul le stăpânește și le dirijează prin ritualul său; reprezintă, în schimb, Unul-Întregul din care își trage originea orice viață și în care aceasta revine mai apoi, se descompune. Interpretată în acest sens panteist, doctrina identității lui *atma* cu *brahman* duce la negarea personalității spirituale și se transformă într-un fenomen de degenerescență și de promiscuitate; unul din corolarele acestei doctrine va fi identitatea, asemănarea perfectă a tuturor creaturilor. Doctrina reîncarnării, înțeleasă în sensul superiorității destinului în cazul unei reapariții zadarnice în lumea condiționată sau *samsara* – doctrină inexistentă în prima perioadă vedică – se situează pe primul plan. Și în acest fel asceza se poate orienta spre o eliberare, o mântuire ce are mai curând semnificația unei evadări decât aceea a unei împliniri cu adevărat transcendente.

Budismul de la origini, opera unui ascet de stirpe războinică, poate fi considerat – sub diferite aspecte – drept o reacție atât împotriva stirpei războinice cât și împotriva interesului pur speculativ și a formalismului ritualic care ajunseseră să predomine în multe medii brahmane. Doctrina budistă a deșteptării, reînfloririi, declarând că îi este proprie omului de rând, care n-a priceput nimic în legătură cu cele sfinte; care nu are înțelegere pentru tot ceea ce este nobil, care este străin de doctrina nobililor – inaccesibilă pentru el" și care doctrină reprezintă calea de identificare a acestui om fie cu lucrurile și elementele, fie cu natura, cu toate și cu însăși divinitatea[44] – ei bine, această doctrină pune pe primul plan principiul unei asceze aristocratice orientat spre o țintă cu adevărat transcendentă. Este vorba aici despre o reformă intervenită într-un moment de criză a spiritualității tradiționale indo-ariene care este contemporană, printre altele, cu niște crize care s-au manifestat și în alte civilizații fie din Orient, fie din Occident. În legătură cu aceasta, în budism este caracteristică opoziția dintre un spirit pragmatic și realist și ceea ce reprezintă o simplă doctrină sau dialectică și care în Grecia va deveni o „gândire filozofică". Budismul nu se opune doctrinei tradiționale a Eului absolut – *atma* – afară numai dacă aceasta nu mai corespunde unei realități vii, dat fiind că aceasta, în cazul castei *brahmana*, sfârșea prin a se deviriliza într-o întreagă serie de teorii și speculații. Tăgăduind oricărei ființe muritoare Eul absolut – *atma* – tăgăduind, de fapt, însăși doctrina reîncarnării (deoarece budismul nu admite persistența unui nucleu personal

identic prin mai multe încarnări dat fiind că nu „eul", ci „dorința", *tanha*, este aceea care se reîncarnează, dar recunoscând Eul absolut – *atma* – în ipostazele acelei *nirvana*, adică drept o stare la care se ajunge, în mod excepțional, prin asceză, budismul transpune în viață o temă „eroică" (dobândirea nemuririi) contrar ecourilor unei autoconștiințe divine primordiale care s-a păstrat în diferite doctrine ale castei acelor *brahmana* căreia, de altminteri – datorită unui proces de întunecare aflat în curs în cazul celei mai mari părți a omenirii – nu-i corespunde nici un fel de experiență[45].

Un fenomen caracteristic în această privință – ca o expresie a celor două motive opuse – îl constituie, într-o perioadă mai nouă, opoziția dintre doctrina acelei Bhakti – Ramanuja și doctrina Vedanta – Shankara. Doctrina Shankara – considerată sub unele aspecte – pare a purta amprenta spiritului unei severe asceze intelectuale. Deși aceasta este orientată spre tema demetrico-lunară a acelui *Brahman* fără formă – *nirguna-brahman* – față de care orice hotărâre nu reprezintă decât o iluzie și o negare, un produs al ignoranței. De aceea se poate spune că în doctrina Shankara apare cea mai înaltă dintre posibilitățile unei civilizații ale epocii de argint. În partea opusă se află Ramanuja, care se poate considera exponentul epocii următoare – determinată de elementul numai uman – și exponentul motivului nou care și-a făcut apariția, după cum s-a văzut, în cazul decăderii Egiptului și în cazul ciclurilor semitice; motivul distanței metafizice dintre omenesc și divin, care îndepărtează de om posibilitatea „eroică", îi lasă numai atitudinea devoțională în sensul unui simplu sentiment. Astfel că, în timp ce zeul personal în Vedanta nu era admis decât la nivelul unei „cunoașteri inferioare" și mai presus de devoțiune – imaginată ca o legătură dintre fiu și părinte, *pitr-putra-bhava* – și era considerată drept cea mai înaltă stare a acelei *ekatabhava*, adică cea a unității supreme – toate acestea sunt combătute de Ramanuja – ca fiind o blasfemie și o erezie – cu un *pathos* asemănător celui din prima perioadă a creștinismului[46]. În Ramanuja se manifestă, așadar, conștiința – la care ajunsese omenirea din vremurile mai noi – conștiința irealității vechii doctrine a Eului absolut, *atma*, și a distanței dintre Eul efectiv și Eul transcendent – *atma*. Posibilitatea – superioară și chiar excepțională – pe care o promovează budismul și care este admisă într-o oarecare măsură și în *Vedanta* – dat fiind că își însușește prin aceasta principiul identității metafizice – este exclusă aici.

Astfel că în civilizația hindusă a timpurilor istorice se înregistrează o împletire de forme și de semnificații care pot duce la spiritualitatea ariană boreală (și în care caz, în materie de doctrină, am luat din India exemple de „tradiționalism" și ne-am referit mai ales la acest aspect), precum și la niște denaturări ale acestei spiritualități ce trădează, mai mult sau mai puțin niște influențe datorate substratului raselor indigene subjugate; influențe datorate cultelor lor ctonice; datorate imaginației lor nestăpânite, promiscuității lor, avântului orgiac și haotic al evocărilor lor și extazierilor lor. Dacă India din vremurile mai noi – considerată în filonul ei central – se prezintă, cu siguranță, ca o civilizație tradițională, dat fiind că în ea viața este orientată, în toate și pentru toate, în mod sacral și ritual, ea încarnează mai ales una dintre cele două posibilități secundare care la origine erau cuprinse într-o sinteză superioară: și anume posibilitatea unei lumi tradiționale *contemplative*. Polul ascezei, ca o „cunoaștere" și nu ca o „acțiune", definește spiritul tradițional al Indiei din vremurile mai noi, în ciuda unor numeroase forme – prezente, împreună cu altele dar nu și predominante– forme în care a renăscut în mod „eroic" orientarea proprie seminției interne a castei războinice.

Iranul pare să fi rămas mai credincios acestei orientări chiar dacă nu a atins aceeași înălțime metafizică la care a ajuns India prin contemplație. Caracterul războinic al cultului

lui Ahura-Mazda este prea cunoscut ca să mai fie nevoie de a-l scoate în evidență. Același lucru se poate spune și despre cultul paleo-iranic al focului, care reprezintă o parte a doctrinei – cunoscută de acum – a acelui *hvarenô*, adică „glorie"; și, de asemenea, același lucru se poate spune despre rigurosul sistem iranic al dreptului patern, despre etica ariană a adevărului și a devotamentului, despre idealul despre lume ca *rtam* și *asha* – adică *univers*, rit și ordine – legat de acel principiu ceresc dominant care, o dată ce a fost depășită pluralitatea originară a primelor seminții cuceritoare, trebuia să ducă la idealul metafizic de Imperiu și la conceptul corespunzător de suveran drept „rege al regilor".

Un fapt caracteristic este acela că în Iran, unde existau la origine trei clase care le corespundeau celor trei caste superioare ale arienilor hinduși (*brahmană*, *kshatrya* și *vaishya*) nu exista și o clasă distinctă care să le corespundă acelor *shudra*; ca și cum semințiile ariene nu ar fi avut de înfruntat în acele regiuni, ca pe un strat important, elementul indigen din Sud căruia i se datora, după toate probabilitățile, denaturarea spiritului hindus străvechi. Iranul are în comun cu India cultul adevărului, al lealității și al onoarei; iar tipul acelui *atharvan* medo-iranic – stăpânul focului sacru, sinonim în anumite privințe cu „omul legii primordiale", *paoriyo thaesha*, – este echivalentul tipului hindus al lui *atharvan* și al lui *brahmana* în forma sa originară nu, încă, sacerdotală. Cu toate acestea, chiar în sânul acestei spiritualități aristocratice trebuie să se fi produs un declin, până la o criză și până la apariția în persoana lui *Zarathustra*, a unui reformator de talia lui Buddha. Și în persoana lui Zarathustra se poate observa o reacție având drept scop reintegrarea principiilor cultului originar – care erau pe cale de a se pierde într-un sens naturalist – așadar reintegrarea acestora într-o formă mai pură și necorporală, chiar dacă sub unele aspecte această formă nu era lipsită de un anumit „moralism". O semnificație deosebită o are aici legenda – relatată în *Yashna* și în *Bundahesh* – potrivit căreia Zarathustra s-ar fi „născut" în Airyanem-vaêjô, adică în ținutul boreal primordial, imaginat aici drept „sămânța rasei arienilor" și drept tărâm al epocii de aur și al „gloriei" regale; pe acel tărâm Zarathustra și-ar fi făcut cunoscută, pentru prima oară, doctrina sa. Epoca exactă în care a trăit Zarathustra este controversată. Fapt e că „Zarathustra" – ca de altminteri și „Hermes" (Hermes egipteanul) și alte figuri de acest gen – a desemnat nu atât un individ cât mai ales o anumită influență spirituală, din care motiv este vorba despre un nume care poate să fi fost raportat și la niște ființe distincte care au încarnat, în epoci diferite, această influență. Acel Zarathustra istoric despre care se vorbește de obicei este considerat drept o manifestare specifică a acestei influențe și, într-un anumit fel, a acelui Zarathustra primordial hiperboreaan/septentrional/ (de unde și tema nașterii sale chiar în centrul originar) într-o epocă ce coincide aproximativ cu aceea a crizei – despre care s-a mai vorbit – a altor tradiții, în scopul de a se exercita o acțiune de purificare la fel ca aceea efectuată de Buddha. Zarathustra – amănunt interesant – îl înfruntă pe zeul întunericului care ia forma unui demon *feminin*, invocând în sprijinul său în această luptă un suflu – suflul Dâita – din Airyanem-vaêjô[47]. Pe plan concret, se relatează niște lupte grele duse de Zarathustra împotriva castei precedente a sacerdoților mazdeiști care în unele din aceste texte sunt considerați drept niște emisari ai acelor *daeva*, adică entitățile vrăjmașe ale zeului luminii; fapt care vorbește despre o involuție întâmplată pe neașteptate a acelei caste. Faptul că în ansamblul tradiției iranice – a cărei „dominantă" a avut un caracter esențialmente arian sau regal – a persistat o tensiune datorată pretenției de hegemonie a castei sacerdotale este dovedit de încercarea sacerdotului Guamata de a uzurpa puterea supremă și de a instaura o teocrație; dar sacerdotul cu pricina a fost alungat de Darius I. Această acțiune a fost singura de acest gen înregistrată în istoria iranică.

Tema originară renaşte – ca şi cum în contactul cu formele tradiţionale denaturate de alte popoare ar fi dobândit o nouă vigoare – renaşte într-un mod cât se poate de clar o dată cu *mitraismul*, sub forma unui nou ciclu „eroic" având o bază iniţiatică bine stabilită. Mithra, erou solar biruitor al taurului teluric, străvechi zeu al cerului luminos, asemănător lui Indra şi lui Mitra hindus, figură disociată de acele femei sau zeiţe care însoţesc în mod afroditic sau dionisiac pe zeii siriaci şi pe cei ai epocii decadenţei vechiului Egipt – încarnează în mod caracteristic spiritul nordico-ceresc în forma sa războinică. De altfel este semnificativ faptul că în unele medii Mithra era identificat nu numai cu Apollo hiperboreeanul, zeul epocii de aur, dar şi cu Prometeu[48]; acest lucru se referă la transfigurarea luminoasă prin care titanul se confundă cu o divinitate care personifica spiritualitatea primordială. Mithra se naşte dintr-o „piatră" având deja simbolul dublu al spadei şi al luminii (făclia); şi printr-un motiv prezent şi în mitul titanic se pot evoca şi reprezentările lui Mithra care cojeşte „Copacul" pentru a-şi face din scoarţa lui îmbrăcăminte şi care se războieşte cu Soarele pe care îl învinge pentru a şi-l face mai apoi aliat şi a se identifica cu el[49].

Şi structura războinică a ierarhiei iniţiatice mitraice este destul de cunoscută. Mitraismul este caracterizat de antitelurism, aceasta deoarece, spre deosebire de părerile proprii adepţilor zeiţei Serapis şi zeiţei Isis, mitraismul situa sălaşul celor mântuiţi nu în măruntaiele pământului, ci în sferele luminii pure cereşti unde aceşti mântuiţi ajung după ce sunt dezbărați – prin trecerea printre diferite planete – de orice telurism şi de orice patimă[50]. În afară de aceasta trebuie să remarcăm ca pe un fapt semnificativ excluderea aproape generală a femeilor de la cult şi de la iniţierea mitraică; *ethosul* comunităţii mitraice – în care alături de principiul ierarhic se afirma principiul fraternităţii – era opus în mod categoric sentimentului promiscuu propriu comunităţilor meridionale, precum şi obscurei dependenţe de sânge atât de caracteristică ebraismului bunăoară. Înfrăţirea caracteristică iniţiaţilor mitraici care îşi luau numele de „soldaţi" era aceea fără echivoc, bine stabilită, care putea să existe în cazul războinicilor strânşi laolaltă într-o acţiune comună şi nu într-o acţiune având drept bază mistica acelei *caritas*[51]. Este acelaşi *ethos* care îşi va face simţită prezenţa atât la Roma cât şi la popoarele germanice.

În realitate, dacă mitraismul a suferit, în multe privinţe, o destrămare atunci când Mithra a fost imaginat în ipostaza de σωτήρ, de „Salvator, Mântuitor" şi de „Mijlocitor", μεσίτης pe un plan aproape religios, cu toate acestea mitraismul s-a prezentat – prin însăşi esenţa sa şi istoriceşte vorbind, în momentul marii crize a lumii antice – aşadar s-a prezentat, fie şi pentru o anumită perioadă, drept simbolul unei orientări diferite pe care Occidentul romanizat ar fi putut s-o adopte în raport cu cea reprezentată de creştinism, dar care, ultima, a avut prioritate dat fiind că în jurul ei aveau să se cristalizeze diferite influenţe destabilizatoare şi antitradiţionale despre care vom vorbi în cele ce urmează. Şi tocmai pe acest mitraism a încercat să se bazeze ultima reacţie spirituală a antichităţii romane, aceea a Împăratului Iulian, iniţiat el însuşi în misterele acelui rit.

Vom mai aminti aici, în sfârşit, faptul că şi după islamizarea spaţiului străvechii civilizaţii iranice, nişte teme legate de tradiţia precedentă au găsit modalitatea de a se reafirma. Astfel că începând cu acei Safavizi şi până şi mai târziu (1501-1722) religia oficială a Persiei a fost imamismul care se axează pe ideea unui şef (Imam) invizibil care, după o perioadă de „absenţă" – *ghaybah* – va reapărea pentru „a birui nedreptatea şi a aduce din nou pe pământ epoca de aur". Iar suveranii persani s-au considerat pe ei înşişi drept nişte locţiitori provizorii ai Imamului rămas ascuns în veacurile de absenţă până la vremea reapariţiei lui. Avem de a face aici cu străvechea temă ariano-iranică a acelui Saoshyant.

BIBLIOGRAFIE

Religia lui Mithra

N. Burrascano, *I misteri di Mithra* (Misterele lui Mithra), Il Basilisco, Genova, 1989.

M. Giebel, *I culti misterici nel mondo antico* (Cultele misterelor în lumea antică), ECIG, Genova, 1993.

R. Merkelbach, *Mitra*, ECIG, Genova, 1988.

R. Rigon, *Il culto di Mithra tra mito e storia* (Cultul lui Mithra între mit şi istorie), Barbarossa, Saluzzo, 1981.

Religie şi cultură iranică

A. Bausani, *Persia religiosa* (Persia religioasă), Il Saggiatore, Milano, 1959.

H. Corbin, *L'Iran e la filosofia* (Iranul şi filozofia), Guida, Napoli, 1992.

P. Du Breuil, *Zarathustra o la trasfigurazione del mondo* (Zarathustra sau transfigurarea lumii), ECIG, Genova, 1990.

J. Varenne, *Zarathustra*, Convivio-Nardini, Firenze, 1991.

Religia şi cultura Egiptului antic

B. de Rachewiltz, *Egitto magico-religioso* (Egiptul magico-religios), Basaia, Roma, 1982.

B. de Rachewiltz, *I miti egizi* (Miturile egiptenilor antici), Longanesi, Milano, 1983.

A.G. Pernety, *Le favole egizie e greche* (Basmele vechilor egipteni şi ale grecilor), ECIG, Genova, 1990.

J. Naydler, *Il tempio del cosmo* (Templul cosmosului), Neri Pozza, Vicenza, 1997.

R.A. Schwaller de Lubicz, *La teocrazia faraonica* (Teocraţia faraonică), Edizioni Mediterranee, Roma, 1994.

R.A. Schwaller de Lubicz, *La scienza sacra dei faraoni* (Ştiinţa sacră a faraonilor), Edizioni Mediterranee, Roma, 1994.

R.A. Schwaller de Lubicz, *Simbolo e simbolica* (Simbol şi simbolistică), Arkeios, Roma, 1997.

Religia şi cultura ebraică

L. Schaya, *L'uomo e l'assoluto secondo la Cabala* (Omul şi absolutul potrivit doctrinei Cabalei), Rusconi, Milano, 1976.

G. Scholem, *La Cabala* (Cabala), Edizioni Mediterranee, Roma, 1992.

G. Scholem, *Alchimia e Kabbalah* (Alchimia şi Cabala), Einaudi, Torino, 1995.

Religia şi cultura islamică

As-Sulami, *Il Libro della Cavalleria* (Cartea Clasei Cavalerilor), Atanor, Roma, 1990.

T. Burckhardt, *Introduzione alle dottrine esoteriche dell'Islam* (Introducere la doctrinele ezoterice ale Islamului), Edizioni Mediterranee, Roma, 1979.

F. Cardini, *Noi e l'Islam* (Noi şi Islamul), Laterza, Bari, 1994.

H. Corbin, *Storia della filosofia islamica* (Istoria filozofiei islamice), Adelphi, Milano, 1991.

Farid ad-Din al-Attar, *Parole di sufi* (Cuvinte din sufism), Luni, Milano, 1994.

Feirefiz, *La via del cuore. Testi dell'esoterismo islamico* (Calea inimii. Texte din ezoterismul islamic), Arktos, Carmagnola, 1991.

P. Filippani-Ronconi, *Ismaeliti e „Assassini"* (Ismailiţi şi „Haşişini"), Tooth, Milano, 1980.

P. Guénon, *La Grande Triade* (Marea Triadă), Adelphi, Milano, 1980.

R. Guénon, *Scritti sull'esoterismo islamico e il Taoismo* (Scrieri despre ezoterismul islamic şi despre Taoism), Adelphi, Milano, 1997.

R. Guénon, *La metafisica orientale* (Metafizica orientală), Lumi, Milano, 1998.

M. Lings, *Che cos'é il sufismo*) Ce este sufismul, Edizioni Mediterranee, Roma, 1976.

M. Lings, *Il profeta Muhammad* (Profetul Mahomed), SITI, Trieste, 1988.

A. Medrano, *Islam e Europa* (Islamul şi Europa), Edizioni di Ar, Padova, 1978.

S. H. Nasr, *Ideali e realtà dell'Islam* (Idealuri şi realităţi în Islam), Rusconi, Milano, 1974.

S. H. Nasr, *Scienza e civiltà dell'Islam* (Ştiinţa şi civilizaţia Islamului), Rusconi, Milano, 1977.

S. H. Nasr, *Il sufismo* (Sufismul), Rusconi, Milano, 1994.

B. Scarcia Amoretti, *Tolleranza e guerra santa nell'Islam* (Toleranţa şi războiul sfânt în Islam), Sansoni, Firenze, 1974.

F. Schuon, *Comprende l'Islam* (Să înţelegem Islamul), SE, Milano, 1989.

F. Schuon, *Sufismo: velo e quintessenza* (Sufismul: văl şi chintesenţă), Edizioni Mediterranee, Roma, 1982.

I. Shah, *I sufi* (Sufiştii), Edizioni Mediterranee, Roma, 1990.

W. Stoddart, *Il sufismo* (Sufismul), Atanor, Roma, 1985.

A. Ventura, *L'esoterismo islamico* (Esoterismul islamic), Atanor, Roma, 1981.

Religia şi cultura Indiei

A. Daniélou, *Storia dell'India* (Istoria Indiei), Ubaldini, Roma, 1992.

A. Daniélou, *Miti e dèi dell'India* (Mituri şi zei din India), Red, Como, 1996.

A.K. Coomaraswamy, *Indusimo e buddismo* (Hinduism şi budism), Rusconi, Milano, 1986.

A. K. Coomaraswamy, *La vita e l'opera di Sakyamuni Buddha* (Viaţa şi opera lui Sakyamuni Buddha), Il Cerchio, Rimini, 1992.

P. Filippani-Ronconi, *Magia, religioni e miti dell'India* (Magia, religiile şi miturile Indiei), Newton Compton, Roma, 1981.

R. Guénon, *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù* (Introducere generală în studiul doctrinelor hinduse), Adelphi, Milano, 1989.

R. Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vedanta* (Omul şi soarta lui potrivit doctrinei Vedanta), Adelphi, Milano, 1990.

R. Guénon, *Studi sull'induismo* (Studii despre hinduism), Luni, Milano, 1996.

C. Malamoud, *Cuocere il mondo* (Cum să chinuieşti lumea), Adelphi, Milano, 1994.

Naropa, *Iniziazione* (Iniţierea), Adelphi, Milano, 1994.

M. Pallis, *Il Loto e la Croce* (Lotusul şi Crucea), Borla, Torino, 1969.

H. Smith, *Le grandi religioni orientali* (Marile religii orientale), SugarCo, Carnago, 1993.

Vidyaranya, *La liberazione in vita* (Mântuirea în viaţă), Adelphi, Milano, 1995.

H. Zimmer, *Miti e simboli dell'India* (Mituri şi simboluri ale Indiei), Adelphi, Milano, 1993.

Religia şi cultura chineză

A. Ammassari, *L'identità cinese* (Identitatea chineză), Jaca Book, Milano, 1991.

J.C. Demariaux, *Il Tao* (Doctrina Tao), Edizioni Paoline, Milano, 1993.

P. Filippani-Ronconi, *Storia del pensiero cinese* (Istoria gândirii chineze), Bollati-Boringheri, Torino, 1992.

M. Granet, *Feste e canzoni dell'antica Cina* (Serbări şi cântece din China antică), Adelphi, Milano, 1990.

Matgioi, *La vita metafisica* (Viaţa metafizică), Basaia, Roma, 1983.

Matgioi, *La via taoista* (calea taoistă), Basaia, Roma, 1985.

Religia şi cultura japoneză

S. Bhante, *Lo shintoismo* (Şintoismul), Rizzoli, Milano, 1984.

J. Evola, *Dal crepuscolo all'oscuramento della tradizione nipponica* (De la amurg şi până la întunecarea tradiţiei nipone), Centro Studi Tradizionali, Treviso, 1989.

F. Maraini, *L'àgape celeste* (Agapa cerească), All'insegna del pesce d'oro, Milano, 1995.

I. Nitobe, *Bushido* (Codul Bushido), Ar-Sanno-kai, Padova, 1991.

I. Mishima, *Lezioni spirituali per giovani samurai* (Lecţii de spirit pentru tinerii samurai), SE, Milano, 1988.

Religia şi cultura Africii negre

L. Frobenius, *Storia delle civiltà africane* (Istoria civilizaţiilor africane), Bollati Boringheri, Torino, 1991.

M. Griaule, *Dio d'acqua* (Zeu al apei), Red, Como, 1996.

Religia şi cultura celor două Americi

Alce Nero, *La sacra pipa* (Pipa sfântă), Rusconi, Milano, 1993.

C. de Molina, *Leggende e riti degli Incas* (Legende şi rituri incase), Il Cerchio, Rimini, 1993.

F. Gonzalez, *I simboli precolumbiani* (Simbolurile precolumbiene), Edizioni Mediterranee, Roma, 1993.

M. Leon-Portilla, *Il rovescio della conquista* (Reversul „conquistei"), Adelphi, Milano, 1974.

A. Medrano & F. Schuon, *L'aquila e il corvo nel mondo degli uomini rossi* (Vulturul şi corbul în lumea oamenilor roşii), Edizioni di Ar, Padova, 1979.

V. Morales, *Miti maya e aztechi* (Mituri maya şi mituri aztece), Xenia, Milano, 1992.

J.G. Neihardt, *Alce nero parla* (Vorbeşte elanul negru), Adelphi, Milano, 1990.

F. Schuon, *La tradizione dei pellirosse* (Tradiţia pieilor roşii), Edizioni di Ar, Padova, 1978.

A. Versluis, *Gli indiani d'America* (Indienii din America), Xenia, Milano, 1993.

Religia şi cultura australiană

M. Eliade, *La creatività dello spirito* (Puterea de creaţie a spiritului), Jaca Book, Milano, 1986.

M. Morgan, ... *e venne chiaata due cuori* (... şi i s-a spus cea cu două inimi), Sonzogno, Torino, 1995.

9. Ciclul eroic-ceresc occidental

a) *Ciclul elenic*

Deplasându-ne spre Occident, spre *Elada* – Grecia antică – va trebui să luăm în considerare două aspecte. Primul se leagă de nişte semnificaţii asemănătoare celor constatate în formarea altor mari tradiţii care trimit la o lume ce nu a fost încă laicizată, în care mai persistă principiul general al elementului „sacru". Cel de al doilea aspect se referă la nişte procese care anticipează ultimul ciclu, ciclul umanist, laic şi raţionalist; şi aşa se face că graţie acestui din urmă aspect mulţi oameni moderni văd în Grecia obârşia civilizaţiei lor.

Şi civilizaţia elenică prezintă un strat mai vechi, care este cel egeean sau pelasgic, în care se regăseşte tema generală a civilizaţiei atlantice a epocii de argint, mai ales în forma demetrică, cu dese interferenţe ale unor motive de ordin inferior legate de nişte culte ctonic-demonice. Acestui strat i se opun – în chip de forme autentice elenice – formele civilizaţiei create de neamurile cuceritoare aheene şi dorice, civilizaţie caracterizată de idealul olimpian al ciclului homeric şi de cultul lui Apollo hiperboreean, a cărui luptă încununată de succes împotriva balaurului Piton, balaur îngropat sub templul lui Apollo din Delfi (la Delfi, unde mai înainte de acest cult exista oracolul Mamei, a Geei – asociată cu demonul apelor, Poseidonul atlantico-pelasgic); iată, aşadar, încă unul din miturile cu dublu înţeles, înţeles metafizic pe de o parte, iar pe de alta al luptei unei rase de cult ceresc împotriva unei rase de cult ctonic. În al treilea rând, trebuie să fie luate în considerare efectele unei reapariţii a stratului originar care a făcut să-şi afirme prezenţa diferitele variante ale dionismului, afroditismului, ale pitagoreismului şi alte orientări legate de cultul şi de ritul ctonic şi formele corespunzătoare lor din domeniul social şi cel al obiceiurilor.

Aceste lucruri sunt valabile într-o mare măsură şi pe plan etnic. Din acest punct de vedere se pot distinge, în mod global, trei straturi. Primul strat trimite la nişte rămăşiţe de rase cu totul străine de cele din ciclul nordic-occidental sau atlantic şi deci şi de cele indo-europene. Cel de al doilea strat-element derivă, probabil, din nişte ramificaţii ale rasei atlantico-occidentale care au ajuns în timpuri străvechi până în bazinul Mediteranei; acestui element i s-ar putea spune şi paleo-indo-european, ţinând seama aici, totuşi – în materie de civilizaţie – de schimbarea şi de involuţia pe care le-a cunoscut acest element. Acest element este legat în mod esenţial de civilizaţia pelasgică. Cel de al treilea element le corespunde popoarelor elenice de origine nord-occidentală care au ajuns în Grecia într-o perioadă relativ recentă[1]. Această triplă stratificare, cu dinamismul unor influenţe corespunzătoare, se va întâlni şi în vechea civilizaţie italică. În ceea ce priveşte Elada, este posibil ca această stratificare să fi avut legătură cu cele trei clase – a spartiaţilor, a periocilor şi a eloţilor – din care se compunea Sparta antică. Iar împărţirea în trei şi nu cea în patru, tradiţională, se explică aici prin prezenţa unei aristocraţii care – aşa cum s-a întâmplat uneori şi în romanitate – a avut un caracter războinic şi sacral în acelaşi timp; acesta a fost bunăoară cazul stirpei Heraclizilor sau a Gelonilor – „Strălucitori" – care i-au avut drept strămoşi – întemeietori de neam simbolici pe însuşi Zeus sau pe Gelon.

Chiar dacă am face abstracție de tonul ostil pe care îl foloseau adeseori istoricii greci când vorbeau despre pelasgi și legătura pe care au stabilit-o nu arareori între un asemenea popor și cultele și obiceiurile de tip egiptean-siriac – caracterul eterogen al lumii aheene în raport cu precedenta civilizație pelasgică[2] este un fapt recunoscut chiar de către cercetătorii moderni; așa cum un fapt recunoscut este, dimpotrivă, afinitatea fie de rasă fie în ceea ce privește obiceiurile și, în general, de civilizație a aheenilor și doricilor cu grupurile ariene nordice ale celților, germanilor și a scadinavilor fără a mai vorbi despre afinitatea cu popoarele ariene ale Indiei[3]. Puritatea liniilor, claritatea geometrică și solară, caracterul esențial al unei simplificări care are în ea ceva din cel eliberat, mântuit, și în același timp și ceva din cel puternic; o primordialitate care este formă în mod absolut, *cosmos* – tot organizat – în stil doric, opus haosului organic și ornamental al simbolurilor animale și vegetale care predomină în vestigiile civilizației cretano-minoice; reprezentările luminoase olimpiene opuse tradițiilor unor zei-șerpi, unor demoni cu cap de măgar sau a unor zeițe negre cu cap de cal și opuse și cultului magic al focului subpământean sau zeului apelor și așa mai departe, ei bine, toate acestea vorbesc în mod clar despre ce forțe anume s-au înfruntat în Grecia în acea succesiune preistorică din cadrul căreia un episod l-a reprezentat căderea legendarei domnii a lui Minos întronat în ținutul pelasgic în care Zeus este un demon și este muritor[4]; și în care Mama-Pământ este cea mai mare și cea mai puternică dintre divinități; și în care domnește cultul legat mereu de elementul feminin și legat și de decadența vechilor egipteni[5] – cultul zeițelor Hera, Hestia, Themis, al Charitelor și al Nereidelor; și unde, în orice caz, limita supremă este constituită de misterul demetrico-lunar nu fără niște transpuneri ginecocratice în rit și în obiceiuri[6].

Pe un plan diferit, o urmă a victoriei noii civilizații asupra celei vechi se întâlnește în *Eumenidele* lui Eschil. În adunarea divină care îl judecă pe Oreste, care o ucisese pe mama sa Clitemnestra pentru a-și răzbuna tatăl, apare în mod clar conflictul dintre adevăr și dreptul bărbătesc și dintre adevăr și dreptul matern. Apollo și Atena se unesc împotriva divinităților feminine nocturne care vor să se răzbune pe Oreste și împotriva Eriniilor. Dacă se spune – cu aluzie la nașterea simbolică a Atenei și în opoziție cu nașterea ca act săvârșit de fecioarele primordiale fără contribuția bărbatului – se poate spune că cineva poate fi tată fără mamă – τατὴρ μέν ἂν γένοιτ'ἄνευ μητρός – și aici este scos la lumină tocmai idealul superior al virilității, ideea unei „nașteri" spirituale pure, disociată de planul naturalist, în care stăpânesc legea și condiția Mamei. O dată cu absolvirea de pedeapsă a lui Oreste se înregistrează triumful unei noi legi, un nou obicei, un nou cult, un nou drept – lucruri consemnate, cu regret, de corul Eumenidelor – divinitățile femine cu cap de șarpe, fiicele Nopții, simboluri ale străvechii epoci preelenice. Și este semnificativ aici faptul că Eschil a ales drept loc al judecății divine colina lui Ares – zeul războinic – din străvechea citadelă a amazoanelor pe care o distrusese Teseu.

Concepția olimpiană despre divin reprezintă la eleni una din expresiile cele mai caracteristice ale „Luminii Nordului": reprezintă tocmai viziunea asupra unei lumi simbolice a unor ființe nemuritoare, luminoase, desprinse de regiunea inferioară a ființelor pământești și a unor lucruri care devin, se transformă chiar dacă uneori o „naștere" reprezintă obârșia unor zei; este, aceasta, o viziune asupra sacrului legată în mod analogic de cerurile luminoase și de înălțimile acoperite de zăpadă, așa ca în simbolurile Asgardului Eddelor și ale lui Meru vedic. Ideile în legătură cu Haosul ca element primordial, obârșie a tuturor lucrurilor; ideile în legătură cu Noaptea și cu Erebus ca fiind primele manifestări ale Haosului și originile oricărei „nașteri" ulterioare, inclusiv cea a Luminii și a Zilei; în legătură cu Pământul ca Mamă universală anterioară soțului ei ceresc; și, în sfârșit, întreaga

contingență a unei transformări haotice și prăbușiri care se pot întâmpla și în cazul naturilor divine – toate aceste idei *nu* sunt câtuși de puțin elenice, ci reprezintă niște teme care, potrivit sincretismului lui Hesiod, trădează substratul pelasgic.

O dată cu tema olimpiană, Elada a cunoscut, în mod tipic, și tema „eroică". Detașați și ei de natura muritoare și omenească, semizeii – care împărtășesc și ei nemurirea olimpiană – sunt, din punctul de vedere elenic, „eroii"; iar eroul doric și aheu, atunci când nu este sânge din sângele unei descendențe divine, adică nu aparține unui supranaturalism firesc, atunci devine ca atare grație *acțiunii*. Substanța lui – ca și aceea a celor ce-și vor trage originea din el în cicluri mai noi – este în întregime epică. Aceasta nu cunoaște stările de uitare de sine specifice Luminii Sudului, tihna din pântecele dătător de viață. Iar Victoria, Nike, este cea care-l încoronează pe acel Hercule doric în lăcașul olimpian. Aici viețuiește o virilitate pură, imună la elementul „titanic". Nu Prometeu reprezintă idealul, dat fiind că în viziunea unui elen Prometeu este un învins în comparație cu Zeus care în unele legende mai este imaginat și ca învingător al zeilor pelasgi[7]; idealul este reprezentat de eroul care rezolvă problema titanilor, care îl *eliberează* pe Prometeu trecând de partea zeilor olimpieni; este acel Hercule antiginecocratic care le răpune pe amazoane, cel care o răpește pe însăși Mama Cea Mare, care pune stăpânire pe merele din grădina Hesperidelor răpunând balaurul, care îl eliberează pe însuși Atlas prin faptul că preia – nu în sensul unei pedepse, ci în cel al unei încercări, probe – preia funcția de „pol", de susținător provizoriu al greutății lumii până când Atlas îi va aduce merele și care, în sfârșit, prin intermediul „focului" trece definitiv de la existența terestră la nemurirea olimpiană. Niște divinități care să sufere și să moară pentru a învia și a trăi din nou aidoma naturilor vegetale produse de pământ, niște asemenea divinități sunt cu totul străine acestei spiritualități elenice de la origini.

În timp ce ritualul ctonic, care trimite la straturile indigene și pelasgice este caracterizat de teama de forțele demonice, δεισιδαιμονία, de un puternic sentiment de „contaminare" de un rău ce trebuie îndepărtat, de o nenorocire ce trebuie să fie „exorcizată", ἀποπομπαί, ritualul olimpian ahean cunoaște numai niște legături clare, precise cu zeii imaginați în mod pozitiv drept principii ale unor influențe benefice având legătură cu acel *do ut des* într-un sens superior[8]. Același destin care le era hărăzit celor „mai mulți" din epoca obscură – tărâmul lui Hades – recunoscut în mod clar, nu-i inspira teamă acestei omeniri virile. Un asemenea destin era acceptat cu seninătate. Speranța celor puțini într-o situație mai bună era legată de puritatea focului, cărui foc i se încredințau în mod ritual cadavrele eroilor și cele ale oamenilor importanți în ideea mântuirii prin arderea trupului – ritual opus celui îngropării ce avea drept scop restituirea simbolică a trupului, restituirea acestui trup Mamei Pământului, ritual săvârșit mai ales de seminții preelenice și pelasge[9]. Lumea spiritului aheu străvechi nu a cunoscut acel *pathos* al ispășirii și al „mântuirii"; a ignorat extazierile și uitarea de sine mistică. Și aici trebuie să facem o distincție în ceea ce pare unit, trebuie să atribuim acelor origini antitetice ceea ce se referă la fiecare dintre ele în ansamblul civilizației elenice.

Grecia posthomerică poartă niște semne ale reapariției straturilor originare supuse în raport cu elementul elenic pur. Reapar aici niște motive ctonice proprii tocmai civilizației celei mai vechi, deoarece în contact cu civilizațiile apropiate le-a înviorat pe acestea rând pe rând. Și aici s-a înregistrat o perioadă de criză, între secolul VII și secolul VI. În această perioadă își face simțită prezența aici avântul dionisiac – fenomen cu atât mai semnificativ cu cât elementul feminin a fost acela care i-a deschis calea. Despre sensul universal al acestui fenomen s-a mai vorbit. Va trebui doar să remarcăm aici că un asemenea sens se păstrează și atunci când de la formele sălbatice tracice se trece la acel

Dionysos orfic elenizat care rămâne mereu un zeu subpământean, o ființă asociată Geei ctonice și lui Zeus ctonic. Și dacă în acea dezlănțuire și în acele extazieri ale dionisismului tracic putea străluci experiența reală a transcendentului, în orfism predomină, în schimb, puțin câte puțin, un *pathos* care seamănă deja cu cel al religiilor unei mântuiri mai mult sau mai puțin umanizate.

Așa cum evreul se simte blestemat prin greșeala lui Adam concepută drept un „păcat", tot așa și orficul ispășește pedeapsa crimei Titanilor care l-au devorat pe zeu și care concepând arareori adevărata posibilitate „eroică", așteaptă de la un fel de „Mântuitor" – care stăpânește aceeași lege de moarte și de înviere proprie zeilor-plante și zeilor-an – legea mânturii, eliberării de trup[10]. Această „boală contagioasă" care este complexul vinovăției cu teama de chinurile din lumea cealaltă, cu dorința aceea arzătoare dezmățată ce-și are obârșia în partea cea mai de jos și pătimașă a ființei, tendința spre o eliberare, o evadare – așa cum s-a arătat pe bună dreptate[11] – nu a fost cunoscută niciodată de greci nici în cea mai bună perioadă a istoriei lor, este antielenică și își are originea în niște influențe străine[12]. Un lucru asemănător se poate gândi și în legătură cu estetizarea civilizației și societății grecești de mai târziu, în legătură cu predominarea formelor ionice și corintice asupra celor dorice.

Aproape contemporană cu epidemia dionisiacă este criza vechiului regim aristocratico-sacral al orașelor grecești. Un ferment revoluționar roade de la rădăcini vechile instituții, vechea concepție despre Stat, despre lege, despre drept și despre proprietate și disociind puterea temporală de autoritatea spirituală, recunoscând principiul electiv și introducând niște instituții deschise în mod treptat straturilor sociale inferioare și aristocrației impure a censului (casta negustorilor: Atena, Cuma etc.), și, în sfârșit, plebei protejate de niște tirani populari (Argos, Corint, Sikion etc.)[13] – deschide calea regimului democrat. Regalitatea, oligarhia și mai apoi burghezia și, în sfârșit, stăpânitorii nelegitimi care își dobândesc puterea de la un prestigiu personal și se sprijină pe *demos*, aceștia reprezintă fazele involuției care s-a înregistrat în Grecia, s-a repetat în cazul Romei antice și s-a manifestat mai apoi pe o scară largă în ansamblul civilizației moderne.

În ceea ce privește democrația greacă trebuie avută în vedere – mai mult decât o victorie a poporului grec – o victorie a Asiei Mici și mai bine zis a Sudului asupra neamurilor elenice originare, rătăcite, pierdute ca putere și ca număr de indivizi[14]. Fenomenul politic este strâns legat de niște apariții similare care afectează în mod mai direct planul spiritului. Avem de a face aici cu o democratizare pe care o suportă atât concepția nemuririi cât și cea a „eroului". Dacă misterele consacrate zeiței Demeter – misterele eleusine – pot fi considerate, în puritatea lor originară și în inaccesibilitatea lor aristocratică, drept o preamărire a străvechiului Mister pelasgic preelenic, acest substrat antic și-a făcut din nou apariția și a dominat atunci când Misterele eleusine au permis accesul tuturor la ritualul având drept scop crearea „după moarte a unui destin diferit" dând naștere unui germen, unei semințe din care avea să răsară și să se dezvolte mai apoi creștinismul. Pe această cale apare și se răspândește în Grecia ideea ciudată a nemuririi ca fiind ceva firesc pentru spiritul fiecărui muritor, în timp ce noțiunea de erou se democratizează într-atât încât în unele regiuni – cum ar fi Beoția – s-a ajuns să se considere drept „eroi" niște bărbați care – așa cum s-a exprimat în mod hâtru cineva[15] – nu aveau nimic eroic în ei decât doar faptul, simplul fapt că muriseră.

În Grecia pitagoreismul a prezentat, sub diferite aspecte, o revenire a spiritului pelasgic. În ciuda simbolurilor sale astrale și solare (și chiar a unei urme hiperboreene), doctrina pitagoreică poartă, în mod esențial, amprenta temei demetrice și panteiste[16]. De fapt, spiritul

lunar al ştiinţei sacerdotale caldeene sau maya s-a reflectat în viziunea sa asupra lumii ca număr şi armonie; iar motivul obscur, pesimist şi fatalist al telurismului se păstrează în conceptul pitagoreic al naşterii pe pământ ca o pedeapsă, în însăşi învăţătura privind reîncarnarea. În ceea ce priveşte ultima, se ştie deja faptul că aceasta reprezintă un simptom. Sufletul, care este acela care se încarnează în mod obişnuit, nu este altceva decât spiritul supus legii ctonice. Pitagoreismul, ca şi orfismul, atunci când propagă ideea reîncarnării nu fac decât să scoată în evidenţă importanţa pe care concepţia lor o acordă principiului supus în mod teluric renaşterii şi prin aceasta adevărului propriu civilizaţiei Mamei. Nostalgia lui Pitagora, dorul după zeiţele de tip demetric (după moartea învăţătului, locuinţa sa a devenit un sanctuar al zeiţei Demeter), autoritatea morală de care se bucurau femeile în sectele pitagoreice în care ele figurau drept cele ce săvârşeau ritualul iniţierii şi în care era interzisă în mod semnificativ incinerarea rituală şi exista o aversiune faţă de sânge – toate acestea reprezintă nişte aspecte lesne de înţeles[17]. Într-o asemenea conjunctură nu se putea ca „ieşirea" din „ciclul renaşterilor" să nu capete un caracter suspect (în orfism este semnificativ faptul că sălaşul fericiţilor nu se află pe pământ – aşa ca în simbolul aheu al Câmpiilor Elizee – ci sub pământ, pe tărâmul umbrelor[18] în opoziţie cu idealul de nemurire propriu „căii lui Zeus" şi raportat la regiunea „celor-ce-sunt", a celor izolaţi, a celor inaccesibili în perfecţiunea şi puritatea lor, aşa ca naturile nemişcate ale lumii cereşti, ale regiunii în care domină „virilitatea necorporală a luminii" în nişte esenţe stelare domină „virilitatea necorporală a luminii" în nişte esenţe stelare numeroase, fără de promiscuitate, bine precizate. În general, cuvintele datorate lui Pindar: μὴ ματεύσῃ θεὸς γενέσθαι, „nu încerca să devii un zeu", prevestesc slăbirea tensiunii, a vechiului impuls eroic al spiritului elenic spre transcendenţă.

Simptomele despre care am vorbit în treacăt sunt numai unele dintre numeroasele semne ale unei lupte duse între două lumii, luptă care în Elada nu a avut un sfârşit bine precizat. Ciclul elenic a avut – în acel Zeus aheu şi în Delfi, în cultul hiperboreean al luminii – centrul său „tradiţional"[19], iar în idealul elenic al culturii ca „formă", a cosmosului care stabileşte prin normă ordinea în haos, asociat ideii de aversiune faţă de nedefinit, pentru ceea-ce-este-fără-de-margini, ἄπειρον, şi în spiritul miturilor eroico-solare s-a păstrat spiritul nordic arian. Dar principiul lui Apollo delfic şi al lui Zeus olimpianul nu a reuşit să-şi formeze o structură universală, să biruie cu adevărat elementul personificat de demonul Piton – a cărui răpunere era celebrată în mod ritual din opt în opt ani – sau personificat de acel şarpe subpământean care apare în stratul cel mai vechi al ritualului serbărilor olimpiene din Diasia. Alături de idealul viril al culturii ca formă spirituală, alături de temele eroice, alături de transpunerile speculative ale temei cereşti a religiei olimpiene s-au strecurat afroditismul şi senzualismul, dionisismul şi estetismul, şi-au făcut simţită prezenţa orientarea mistico-nostalgică a revenirilor orfice, tema ispăşirii, viziunea contemplativă demetrico-pitagoreică a naturii, virusul democraţiei şi al anti-tradiţionalismului.

Şi dacă în individualismul elenic se păstrează, pe de o parte, ceva din acel *ethos* arian nordic, acest *ethos* se manifestă aici, pe de altă parte, ca o limită şi nici nu se poate apăra de influenţele vechiului substrat datorită cărora a degenerat într-un sens anarhic şi distructiv; fapt care se va repeta în mai multe rânduri pe pământ italic, până în epoca Renaşterii. Şi nu este lipsit de sens faptul că pe aceeaşi cale ce pornea din Nord – cale străbătută de Apollo delficul – a purces şi încercarea de a i se da Eladei o structură unitară o dată cu întemeierea imperiului lui Alexandru cel Mare[20]. Dar grecul nu este destul de puternic pentru universalitatea ce rezidă în ideea de Imperiu. Acea πόλις în imperiul macedonean în loc să se integreze se dezintegrează: aici, de fapt, unitatea şi universalitatea

merg împotriva a ceea ce a înlesnit primele crize ale democrației și ale anti-tradiționalismului, acționează într-un sens de distrugere și de nivelare, nu de integrare a acelui element pluralist și național care le servise drept bază solidă de cultură și tradiție orașelor elenice. Prin aceasta se face cunoscută tocmai limita de care am pomenit, a individualismului și separatismului grec. Astfel încât cauza decăderii lui Alexandru – care ar fi putut marca începutul unui alt mare ciclu indo-european – nu rezidă numai într-o contingență istorică. O dată cu apusul acestui imperiu, blânda puritate solară a străvechiului ideal elenic nu mai reprezintă altceva decât o amintire. Iar făclia tradiției se strămută pe alte meleaguri.

Am atras adeseori atenția asupra caracterului simultan al crizelor care s-au manifestat între secolul VII și V înainte de Hristos; ca și cum ar fi apărut niște noi grupuri de forțe care să distrugă o lume care se clătina deja și să dea naștere unei noi epoci. Aceste forțe, în afara Occidentului, au fost oprite de niște reforme, de niște restaurări sau de niște apariții tradiționale. S-ar spune că în Occident aceste forțe ar fi reușit să dărâme stăvilarul tradițional și să-și croiască drum, un drum care avea să ducă la prăbușirea definitivă. Am mai vorbit despre decadența înregistrată în cazul Egiptului, a Israelului și a ciclului mediteranean-oriental, decadență care avea să afecteze și Grecia. Se prevestea prin acestea *umanismul* – motiv caracteristic al epocii fierului – prin apariția sentimentalismului religios și prin destrămarea idealurilor unei omeniri sacrale în mod viril. Dar o dată cu umanismul se deschid și alte drumuri și aceasta chiar și în cazul Eladei: și anume se marchează astfel începutul *gândirii filozofice* și al *cercetării fizice*. Și în această privință nu se înregistrează nici o reacție tradițională notabilă[21]; se înregistrează în schimb un proces de dezvoltare, asociat celui al unei critici laice și tradiționale care a echivalat cu dezvoltarea unui cancer într-un trup ca acela al unei Grecii sănătoase și antilaice.

Fapt e că prioritatea „gândirii" reprezintă în istorie – oricât de ciudat i s-ar părea acest lucru omului modern – reprezintă, așadar, o apariție marginală și nouă, deși nu chiar atât de nouă cum ar fi, bunăoară, tendința de a considera natura în termeni numai fizici. Filozoful și „fizicianul" nu apar decât ca niște produse ale unei degenerescențe într-o fază deja avansată a ultimei epoci, a epocii fierului. Acea descentralizare care – urmând fazele de care am amintit – l-a îndepărtat în mod treptat pe individ de origini trebuia să sfârșească prin a-l face pe individ să devină dintr-o „ființă" o „existență", adică ceva care se „situează în afară", deci ceva ca un fel de fantasmă, ca un fel de ciot care se va legăna, totuși, în iluzia că va putea reconstrui prin forțe proprii adevărul, sănătatea, viața. Trecerea de la planul de „simbol" la acela al „miturilor" cu ale sale personificări și al său „estetism" latent prevestește deja în Elada o primă cădere de nivel. Mai târziu zeii, reduși doar la niște figuri mitologice, au devenit niște concepte filozofice, adică niște lucruri abstracte sau niște obiecte de cult exoteric. Emanciparea individului ca „gânditor", eliberarea lui de Tradiție, afirmarea rațiunii ca un instrument de critică liberă și de cunoaștere profană au fost determinate la limitele unei astfel de situații. Și în legătură cu aceste lucruri se pot vedea în Grecia primele apariții caracteristice.

Firește că abia mai târziu, după Renaștere, orientarea de care am amintit va cunoaște o dezvoltare deplină; așa după cum tot mai târziu, o dată cu creștinismul, umanismul – cu formele sale de *pathos* religios – va deveni tema dominantă a unui întreg ciclu de civilizații. Pe de altă parte, în Grecia, în ciuda tuturor acestor lucruri, filozofia a avut mai întotdeauna centrul ei nu atât prin ea însăși cât prin elementele care aveau un caracter metafizic și misterios-filozofic și reprezentau niște ecouri ale unor învățături tradiționale; și această filozofie s-a asociat întotdeauna – până și în epicurism și în școala cinenaică – cu exigențele de formație spirituală, de asceză, de autarhie. În ciuda tuturor

acestor lucruri, „fizicienii" greci au continuat în mare măsură să facă „teologie" şi doar ignoranţa unor istorici moderni i-a făcut pe aceştia să presupună că, de exemplu, apa lui Tales sau aerul lui Anaximandru au fost identice cu elementele materiale. Şi ar mai fi ceva aici şi anume că au existat unii care au încercat să întoarcă noul principiu împotriva lui însuşi în scopul unei reconstituiri parţiale.

Socrate a fost acela care a gândit că conceptul filozofic ar fi putut folosi pentru a se depăşi contingenţa părerilor personale şi elementul individualist al sofismului şi care concept să conducă la nişte adevăruri universale şi supraindividuale. Dar tocmai această încercare avea să ducă – printr-o răsturnare a valorilor – la o abatere nefericită şi anume una care *avea să înlocuiască gândirea discursivă cu spiritul* prin faptul de a considera drept existenţă o imagine care deşi este imaginea existenţei rămâne cu toate acestea non existenţă, un lucru omenesc şi ireal, o pură abstracţie. Şi în timp ce gândirea – în cazul individului care putea să enunţe în mod conştient principiul potrivit căruia „Omul este măsura tuturor lucrurilor" şi să folosească acest principiu în mod vădit individualist, distructiv şi sofistic – această gândire arăta în mod deschis caracterele sale negative astfel încât să aibă valoarea mai mult a unui simptom al unei căderi decât a unui pericol; aşadar această gândire care încerca să-i dea universalului şi existenţei forma care îi este proprie fiecăruia – adică din punct de vedere raţional şi filozofic – şi să treacă cu conceptul, cu gândirea[22] dincolo de particularitatea şi de contingenţa lumii sensibile, această gândire reprezintă ispita şi iluzia cea mai periculoasă, instrumentul de acţiune al unui umanism şi deci şi al unui irealism mult mai profund şi mai corupător care avea să seducă mai apoi în întregime Occidentul.

„Obiectivismul", pe care unii istorici ai filozofiei îl reproşează gândirii greceşti reprezintă ceea ce această gândire a luat drept sprijin – în mod conştient sau nu – din învăţătura tradiţională şi din atitudinea tradiţională a individului. O dată ce a dispărut acest sprijin, gândirea devine în mod treptat raţiunea extremă a ei însăşi pierzând orice referinţă transcendentă sau suprarațională până a ajunge la raţionalismul şi criticismul modern.

Despre un alt aspect al turnurii luate de „umanism" în Grecia vom vorbi doar în treacăt aici. Este vorba despre dezvoltarea artelor şi literelor într-un sens hipertrofic, deja profan şi individualist. În toate acestea se vede o degenerescenţă, o destrămare dacă ar fi să se raporteze la vigoarea de la începuturi. Apogeul lumii antice s-a atins atunci când alături de nişte forme externe grosolane s-a aflat o realitate strâns legată de elementul sacru care îşi făcea simţită prezenţa, fără expresionisme, prin măreţia şi strălucirea unei lumi libere. Astfel că epoca de glorie a Eladei a sfârşit prin decăderea ţării în aşa-zisul „Ev mediu" grecesc, cu ale sale *epos* şi *ethos*, cu ale sale idealuri de spiritualitate olimpiană şi de transfigurare eroică. Grecia civilizată – „mama artelor" – şi Grecia filozofică, pe care oamenii moderni o admiră şi o simt atât de aproape, a devenit o *Grecie crepusculară*. Acest lucru a fost perceput în mod clar de oamenii care mai păstrau în ei – în stare pură – spiritul viril al epocii aheene, a fost perceput de romanii de la origini; se pot vedea, la un Cato, bunăoară[23], cuvintele de dispreţ faţă de noua generaţie de literaţi şi de „filozofi". Iar elenizarea Romei – dacă privim lucrurile sub acest aspect de evoluţie în sens umanist şi aproape iluminist a esteţilor, poeţilor, literaţilor în general şi a eruditilor – reprezintă în multe privinţe preludiul decadenţei Oraşului Etern. Aceasta în ceea ce priveşte semnificaţia generală, lăsând la o parte faptul că arta şi literatura şi-au păstrat în Grecia, ici şi colo, caracterul sacru, simbolic, de independenţă, de individualitate a autorului, aşa cum au fost ele în cadrul marilor civilizaţii tradiţionale şi cum n-au fost în perioada de degenerescenţă a lumii antice şi mai apoi în întreaga lume modernă.

b) *Ciclul roman*

Roma s-a născut în perioada despre care am spus că a fost cea a crizelor care s-au manifestat aproape peste tot în vechile civilizații tradiționale. Și dacă lăsăm la o parte Sfântul Imperiu Roman, care, de altfel, a reprezentat, în parte, reluarea și adaptarea ideii romane la condițiile nord-germanice, trebuie să avem în vedere faptul că la Roma ultima mare reacție la această criză a fost încercarea – încununată de succes vreme de un ciclu întreg – de a scăpa din ghearele forțelor oarbe ale decadenței, care bântuiau prin civilizațiile mediteraneene, un grup de popoare și de a le organiza pe aceste popoare într-o formă mai trainică și măreață, fapt care nu-i reușise lui Alexandru cel Mare decât pentru o scurtă perioadă.

Semnificația a ceea ce a reprezentat Roma scapă înțelegerii dacă nu se percepe, în primul rând, caracterul eterogen al elementelor care au constituit linia centrală a dezvoltării orașului și tradițiile proprii unei părți însemnate a popoarelor italice în mijlocul cărora a luat ființă Roma și și-a făcut simțită prezența[24].

Așa după cum am mai relevat, și pe bună dreptate, s-a susținut faptul că Italia preromană ar fi fost locuită numai de etrusci, sabini, osci, sabeli, volsci, samniți și în partea de Sud de fenicieni, siculi, sicani, imigranți greci și siriaci etc., și iată că așa dintr-o dată, fără a ști cum și de ce, se încinge o luptă împotriva tuturor acestor populații, împotriva cultelor lor, a conceptelor lor despre drept, împotriva pretențiilor lor de stăpânire politică; își face apariția un nou principiu care are puterea de a supune totul, de a transforma radical toate cele vechi. Nu se spune nimic despre originea acestui principiu; sau dacă se spune ceva, acest lucru se face pe un plan empiric și neesențial – fapt care echivalează, cel puțin, cu a nu spune nimic, astfel că toți cei care se opresc să se minuneze în fața „miracolului", roman așa ca în fața unui lucru ce este de admirat mai mult decât de înțeles, ei bine, toți aceia se situează de partea celor înțelepți. Dar în spatele măreției Romei noi vedem niște puteri ale ciclului arian occidental și eroic; iar în spatele decadenței Romei vedem schimbarea acestor forțe. Firește că într-o lume pestriță, îndepărtată cu mult de origini trebuie să ne raportăm la o idee supraistorică oricât ar fi ea de susceptibilă de a acționa asupra istoriei. Și în acest sens se poate vorbi despre prezența la Roma a unui element arian și despre lupta acestuia împotriva puterilor Sudului. Aici cercetarea nu poate avea drept bază simplul fapt rasial sau etnic. Este un lucru sigur că în Italia, mai înainte de migrațiile celtice și de ciclul etrusc, au apărut niște nuclee derivate direct din rasa boreal-occidentală care în raport fie cu semințiile indigene fie cu ramificațiile crepusculare ale civilizației paleo-mediteraneene de origine atlantică au avut aceeași semnificație cu aceea a apariției dorienilor și aheilor în Grecia; urmele acestor nuclee, mai ales în ceea ce privește simbolul (de exemplu în descoperirile din Val Camonica) conduc în mod vădit la ciclul hiperboreean și la „civilizația renului" și a „securii"[25]. În afară de aceasta este probabil ca vechii latini au fost, în sens restrâns, o ramură care a supraviețuit sau a renăscut din aceste nuclee și care s-a amestecat cu alte populații italice. Dar aici trebuie să ne raportăm, în mod separat, mai ales la domeniul „rasei spiritului". Și în legătură cu aceasta, tipul civilizației romane și a bărbatului roman ne pot servi drept mărturie a prezenței și puterii, în această civilizație, a aceleași forțe care a stat în centrul ciclurilor eroico-cerești de origine nordico-occidentală. Pe cât de nesigură este omogenitatea rasială din Roma originilor, tot pe atât de tangibilă este acțiunea de formare pe care acea forță a exercitat-o asupra materiei conferindu-i acesteia elevație și făcând-o să se deosebească de ceea ce aparținea unei lumi diferite.

Sunt numeroase elementele din care rezultă legătura dintre civilizațiile italice în care a luat naștere orașul Roma și tipul civilizațiilor meridionale în variantele lor telurice, afroditice și demetrice[26].

Cultul zeiței, pe care Grecia îl datorează mai ales componentei pelasgice a avut, după toate probabilitățile, un rol relevant și printre siculi și sabini.[27] Divinitatea cea mai importantă a sabinilor este zeița ctonică Fortuna – care reapare în chip de Horta, Feronia, Vesuna, Heruntas, Hora, Hera – iar Iunona, Venus, Ceres, Bona Dea, Demeter nu sunt decât niște reîncarnări ale unuia și aceluiași principiu divin[28]. Fapt e că cel mai vechi calendar roman era unul de tip lunar și că primele mituri romane au fost pline de figuri feminine: Mater Matuta, Luna, Diana, Egeria și așa mai departe și că în tradițiile care se referă la Marte-Hercule și Flora, la Hercule și Larenția, la Numa și la Egeria, precum și în diferite alte tradiții, se strecoară tema străveche a dependenței elementului masculin de cel feminin. Aceste mituri trimit, totuși, la niște tradiții preromane, așa ca saga lui Tanaquil, de origine etruscă, în care apare tipul femeii regale asiatico-mediteranean pe care Roma a încercat mai târziu s-o purifice de trăsăturile afroditice și s-o transforme într-un simbol al tuturor virtuților unei matroane[29]. Dar asemenea transformări care au fost impuse romanității în elementele pe care le-a găsit dar care erau incompatibile cu spiritul ei, nu sunt de asemenea natură încât să nu lase să se observe sub stratul mai nou al mitului, un strat mai vechi legat de o civilizație opusă celei romane[30]. În succesiunea regală pe linie feminină sau în dobândirea tronului grație unei femei, fapt care se petrece în Roma antică mai ales în legătură cu dinastiile străine și cu regii ce purtau nume plebee, un asemenea strat este vizibil. Și este un fapt caracteristic acela că Servius Tullius care se numără printre cei ajunși la putere grație unei femei și era unul din făuritorii libertății plebee, ar fi fost, potrivit legendei, un bastard conceput în timpul unei serbări orgiace a unor sclavi, care serbări la Roma erau dedicate unor divinități de tip meridional (Saturn ctonic, Venus și Flora) și celebrau revenirea oamenilor la principiul legii egalității tuturor și la rânduiala promiscuității Mamei-Celei-Mari-a-Vieții.

La etrusci și în mare parte la sabini se întâlnesc niște urme ale matriarhatului. Inscripțiile indică adeseori – așa ca în Creta – filiația cu numele mamei și nu al tatălui[31] și, în orice caz, femeii îi sunt atribuite o onoare, o autoritate, o importanță și o libertate cu totul deosebite[32]. Numeroase orașe italice aveau drept eponime femei. Ritul înhumării, opus celui al incinerării – care au coexistat de altfel în romanitate – este unul din numeroasele semne doveditoare a celor două straturi suprapuse, probabil, a unei concepții uranice/cerești/, precum și a unei concepții demetrice a lui *post-mortem*: straturi amestecate între ele dar de neconfundat[33]. Ceea ce la Roma s-a păstrat ca având caracter sacru și autoritate de matroană – *matronarum sanctitas, mater princeps familiae* – se dovedește a avea mai mult decât un caracter roman, trădează, din nou, o componentă preromană, ginecocratică, și aceasta în noua civilizație i se subordonează dreptului patern și este plasată la locul care i se cuvine. Dar acestea nu sunt de natură să împiedice ca în alte cazuri să se constate procesul opus: și anume ca Saturn-Kronos roman care pe de o parte păstrează unele din trăsăturile caracteristice originare, să apară pe de altă parte drept un demon teluric, soțul zeiței Ops – Pământul; același lucru s-ar putea spune și în cazul lui Marte și, pentru variație, și despre cultul lui Hercule. Vesta este, după toate probabilitățile, o transfigurare feminină – datorată tot unei influențe meridionale – a divinității focului, care la arieni a avut întotdeauna un caracter predominant bărbătesc și ceresc; și această transfigurare duce până la asocierea acestei divinități cu Bona Dea – adorată ca zeiță a Pământului și celebrată în mod tainic, în timpul nopții și cu

interdicția ca vreun bărbat să ia parte la acest ceremonial sau măcar să rostească numele zeiței[34]. Tradiția îi atribuie unui rege nonroman, sabinului Titus Tațiu, introducerea la Roma a celor mai importante culte ctonice, ca acelea dedicate divinităților Ops și Flora, Re și Junio curis, Luna, Kronos ctonic, Diana ctonică și Vulcan, precum și cultul larilor – divinități protectoare ale familiei și căminului[35]; așa după cum Cărților Sibiline – de origine asiatico-meridională, solidare cu partea plebeiană a religiei romane – li se datorează introducerea cultului Mamei-Celei-Mari și al altor divinități din ciclul ctonic: Dis Pater, Flora, Saturn, triada Ceres-Liber-Libera.

Viguroasa componentă prearianăegeeano-pelasgică și, în parte, „atlantică" ce se poate observa și dintr-un punct de vedere etnic și filologic la popoarele pe care Roma le-a găsit în Italia rămâne, în ultimă instanță, un fapt; iar legătura acestor popoare cu nucleul roman originar este cu aproximație cea care a existat între pelasgi și neamurile ahee și dorice din Grecia. Potrivit unei tradiții, pelasgii, o dată ce s-au răspândit, s-au integrat adeseori – în condiție de sclavi fiind – în alte popoare, iar în Lucania și Brutium au constituit cea mai mare parte a populației bruților, supusă sabelilor și samniților. Este semnificativ faptul că acești bruți s-au aliat cu cartaginezii în lupta împotriva Romei într-unul dintre cele mai importante episoade ale înfruntării dintre Sud și Nord, iar pentru acest lucru bruții au fost condamnați mai târziu să efectueze lucrările cele mai umilitoare. Adică o situație care s-a mai văzut și în cazul Indiei unde aristocrația acelor *arya* se opunea castei celor umili, adică stirpea stăpânitoare față de neamurile indigene, așa cum la Roma în opoziția dintre patricieni și plebei se poate vedea ceva asemănător, se poate vedea în plebei – așa cum a spus cineva în mod fericit[36] – „pelasgii Romei".

Numeroase elemente indică faptul că plebea din Roma s-a raportat cu precădere la principiul matern, feminin-material, în timp ce patriciatul și-a tras din dreptul patern demnitatea sa cea mai înaltă. Plebea și-a făcut apariția în Stat prin partea feminin-materială; și a reușit până la urmă să participe la acel *jus quiritum*, dar nu și la atribuțiile politice și juridice legate de împuternicirea proprie patriciatului, *patrem ciere posse*, cu referire la strămoșii divini – *divi parentes* – împuternicire pe care o au numai patricienii și nu și plebeii, o sleahtă compusă din cei ce sunt considerați drept „fiii Pământului"[37].

Chiar dacă am vrea să stabilim o legătură etnică directă între pelasgi și etrusci[38], acest din urmă popor căruia Roma ar fi trebuit – potrivit părerii unora – să-i fie recunoscătoare, prezintă trăsăturile caracteristice unei civilizații telurice și, poate, ale unei civilizații lunar-sacerdotale ce se împacă prea puțin cu linia centrală și cu spiritul romanității. Fapt e că etruscii (ca de altfel și asirienii și caldeenii) au cunoscut în afara lumii telurice a fertilității și a Mamelor naturii, au cunoscut, așadar, o lume uranică/cerească a unor divinități masculine având drept șef pe Tinia. Și totuși aceste divinități – *dii consentes* se deosebesc cu mult de acele divinități olimpiene; aceste divinități nu posedă nici o putere adevărată, acestea sunt aidoma unor umbre asupra cărora domnește o putere ascunsă care apasă asupra tuturor lucrurilor și totul se supune acelorași legi: și anume este vorba aici despre puterea acelor *dii superiores et involuti*. În acest fel uranismul, puterea cerească etruscă prin intermediul acestui motiv fatalist și totuși naturalist – la fel ca acea concepție pelasgică a unui Zeus născut și supus lui Sige – trădează spiritul Sudului; pentru că – așa cum se știe – acestui spirit îi este proprie subordonarea tuturor ființelor, până și a celor divine, și legea acestui spirit acționează asupra tuturor ce se nasc și viețuiesc o viață contingentă. Și asupra acestora planează umbra acelei Isis care avertizează: „Nimeni nu va putea să desfacă ceea ce eu ridic la putere de lege"[39], precum și umbrele acelor divinități feminine elenice, creaturi ale Nopții și ale lui Erebus, care încarnează destinul

şi suveranitatea legii naturii; aceasta în timp ce aspectul demonic şi vrăjitoresc căruia i se atribuie un rol irelevant în cultul etrusc în formele care influenţează motivele şi simbolurile solare[40] vorbeşte despre rolul pe care îl avea în acea civilizaţie elementul pre-indo-european până şi în ipostazele sale cele mai joase.

În realitate etruscul aşa cum arăta el pe vremea Romei avea prea puţin din tipul eroico-solar. El nu putea privi lumea altfel decât cu nişte ochi trişti şi posomorâţi; în afara faptului că era terorizat de lumea de apoi, mai era chinuit de gândul unui destin şi a unei ispăşiri atât de mult încât să-l facă să prezică sfârşitul propriului său neam[41]. Legătura, despre care am mai vorbit, dintre tema erotică şi tema morţii se întâlneşte în cazul etruscilor într-un mod caracteristic: şi anume individul se bucură cu frenezie de viaţa care este trecătoare, oscilând între extazul în care îşi fac simţită prezenţa forţele întunericului pe care le percepe peste tot[42]. Mai-marii preoţilor clanurilor etrusce – acei Lucumoni – se considerau ei înşişi nişte „fii ai Pământului"; iar unui spirit ctonic – Tages[43] – i se atribuie de către tradiţie originea „disciplinei etrusce", *aruspicina*, a acelei ştiinţe ale cărei texte „făceau să le intre frica în oase" celor care le citeau şi care ştiinţă, considerată în aspectul ei cel mai înalt, se încadrează, de fapt, în tipul de ştiinţă fatalist-lunar al sacerdoţiului caldeean, trecută mai apoi la hitiţi, populaţie cu care de altfel „aruspicina" pare să fi avut analogii şi din punct de vedere tehnic al unor procedee[44].

Faptul că Roma a putut să primească o parte din aceste elemente pe care ea – alături de elementele ştiinţei augurilor care era privilegiul patricienilor – le socotea drept ale haruspiciilor etrusci şi nu se sfia să le folosească – lăsând la o parte semnificaţia diferită pe care o pot avea acele lucruri atunci când sunt integrate într-o civilizaţie diferită, acest fapt vorbeşte despre un compromis şi despre o antiteză care în sânul romanităţii şi-au făcut simţită prezenţa în mod latent dar nu arareori şi în mod vădit. În realitate, revolta împotriva Tarquinilor a fost o revoltă a Romei aristocratice împotriva componentei etrusce, iar alungarea acelei dinastii avea să fie mai apoi celebrată la Roma în fiecare an printr-o festivitate care o amintea pe aceea prin care iranicii celebrau Magophonia, adică masacrul sacerdoţilor mezi care uzurpaseră regalitatea după moartea lui Cambise[45].

Romanul, deşi se temea de haruspiciu, l-a privit întotdeauna cu neîncredere pe acesta, ca pe un duşman din umbră al Romei. În acest sens este caracteristic episodul cu acei haruspicii care din ură pentru Roma au vrut ca statuia lui Horaţiu Coclitus să fie îngropată; în schimb aceasta a fost amplasată în locul cel mai înalt, fapt care i-a purtat Romei noroc – în ciuda prezicerilor haruspiciilor – drept care haruspicii, învinuiţi de trădare au fost condamnaţi la moarte.

În acea conjunctură a popoarelor italice şi având în vedere originile atât de mult legate de spiritul străvechilor civilizaţii meridionale, Roma se afirmă făcând dovada unei autorităţi noi. Dar această autoritate nu se poate dezvolta şi consolida decât printr-o luptă dură, atât internă cât şi externă, printr-o serie de reacţii, de adaptări şi de transformări. În Roma se încarnează ideea virilităţii dominante. Această idee se manifestă în doctrina Statului, în *auctoritas*, în *imperium*: Statul sub semnul divinităţilor olimpiene (în mod deosebit a lui Iupiter capitolinul, stăpân atotputernic, lipsit de genealogie, de filiaţie şi de mituri naturaliste), Stat nedisociat, la origini, de acel „mister" iniţiatic al regalităţii – *adytum et initia regis* – care a fost declarat inaccesibil omului de rând[46]; şi *imperium* în sensul specific mai înainte de toate – nu hegemonic şi teritorial – de putere, de forţă mistică şi de temut de a comanda, caracteristică nu numai şefilor politici (în care această forţă îşi păstrează caracterul ei intangibil dincolo de varietatea şi legitimitatea sau nu a modalităţilor de acces la acest caracter)[47] dar şi patricianului şi capului familiei. Şi nu o altă spiritualitate

reflectă simbolul roman al focului, ca de altfel şi severul drept patern şi în general, exercitarea unui drept pe care Vico l-a putut numi, pe bună dreptate, „drept eroic; după cum spiritualitatea a caracterizat şi etica romană a onoarei şi a fidelităţii pătrunsă atât de adânc în conştiinţe încât să-l facă pe Livius Titus să afirme că aceasta caracterizează poporul roman dat fiind că acolo unde nu există o *fides* şi oamenii se conduc doar după „noroc" acolo nu mai poate fi vorba de un roman, ci de un „barbar"[48]. Îi mai este apoi caracteristică romanului de la începuturi percepţia supranaturalului ca fiind mai mult *numen* – adică simpla putere – decât *deus*, fapt în care trebuie să se vadă contraponderea unei atitudini spirituale caracteristice; şi la fel de caracteristică este, în corelaţie, absenţa acelui *pathos*, a lirismului şi a misticismului faţă de elementul divin şi în schimb legea exactă a ritului necesar; sunt teme, acestea, care-şi află corespondenţa în acelea din prima perioadă vedică, chineză sau iranică şi în ritualul olimpian aheu prin faptul că se referă la o atitudine virilă şi magică[49]. Religia tipic romană a fost întotdeauna o religie care nu s-a încrezut în stările de uitare de sine şi nici în elanurile devoţiunii; o religie care a ştiut să înfrâneze – la nevoie chiar şi prin forţă – tot ceea ce putea îndepărta de acea demnitate gravă ce trebuia să fie păstrată în legăturile unui *civis romanus* cu un zeu[50]. Oricât de mult ar fi încercat elementul etrusc să-şi exercite influenţa asupra straturilor plebee – insuflându-le acestora prin intermediul unui *pathos* al reprezentărilor înspăimântătoare teama de celălalt tărâm – Roma a rămas, în cea mai mare parte a ei, credincioasă idealurilor viziunii eroice pe care le-a cunoscut la origini Elada; astfel că Roma a avut eroii ei divinizaţi sau zeii ei şi a cunoscut, pe de altă parte, impasibilitatea altor fiinţe, a nemuritorilor, cărora nu le păsa de nimic ce era legat de tărâmnul celălalt, de nimic care să fi putut influenţa o comportare riguroasă pe linia datoriei, acelei *fides*, a eroismului, a ordinii şi a stăpânirii. În acest sens ar fi cât se poate de caracteristică favoarea acordată epicurismului de Lucreţiu, autor în concepţia căruia motivarea unor cauze naturale are unul şi acelaşi scop, acela de a risipi teama de moarte şi teama de zei, scopul de a descătuşa viaţa şi de a-i garanta acestei vieţi tihna şi siguranţa. Dar şi în aceste doctrine continua să existe concepţia despre zei raportată la idealul olimpian: şi anume despre nişte zei ca fiind nişte esenţe impasibile şi izolate care reprezintă un model de perfecţiune în viziunea Înţeleptului.

Dacă în raport cu alte popoare, romanii li s-au părut la început grecilor şi chiar etruscilor a fi nişte „barbari", ei bine, o astfel de lipsă de „cultură" ascunde – aşa ca în cazul unor populaţii germanice din perioada invaziilor – ascunde o putere originară, ce acţionează în cazul unui stil de viaţă faţă de care în orice cultură de tip citadin prezintă nişte trăsături caracteristice dacă nu chiar unele de decadenţă, de destrămare. În acest fel, prima dovadă pe care a avut-o Grecia despre Roma a fost aceea dată în persoana unui ambasador care a mărturisit faptul că dacă Senatul roman credea că el (ambasadorul) avea să nimerească într-o adunătură de barbari, el (ambasadorul) se trezise în schimb în faţa unui conciliu de regi[51]. Şi aşa se face că dacă la Roma au apărut încă de la începuturi nişte semne tainice de „tradiţionalism" (să ne amintim, bunăoară, de „semnul Centrului" – piatra neagră a lui Romulus aşezată la începutul acelei „Via Sacra"; şi să ne amintim şi de fatidicul şi solarul „doisprezece", numărul vulturilor care i-au conferit lui Romulus dreptul de a-i da numele său noului oraş, numărul lictorilor şi numărul nuielelor din care se compunea fascia şi care erau legate în jurul unei securi şi care era şi simbolul cuceritorilor hiperboreeni; şi număr stabilit de Numa Pompilius pentru acei *ancilia, pignora imperii* şi pentru altarele cultului arhaic al lui Ianus şi aşa mai departe; şi să ne mai amintim de Vultur, care, pasăre sfântă pentru zeul cerului luminos, Iupiter, şi în acelaşi timp *signum* al legiunilor, reprezintă şi unul din simbolurile ariene ale „gloriei" care conferă

nemurirea, drept care s-a crezut că sufletele Cezarilor atunci când se despărțeau de trupuri se întruchipau în vulturi ce-și luau zborul spre nemurirea solară[52]; și să ne mai amintim de jertfirea calului, act care îi corespundea acelui *ashvamedha* al arienilor din India, precum și multor altor elemente ale unei tradiții sacre universale); ei bine, în ciuda tuturor acestor lucruri, aceeași epică și aceeași istorie romană vor fi acelea care – mai mult decât teoriile și concepțiile culturale – vor vorbi, prin puterea unor simboluri imprimate în însăși substanța istoriei, vor vorbi despre lupta spirituală care a făurit destinul și măreția Romei. Și fiecare etapă a dezvoltării Romei se prezintă în realitate drept o victorie a spiritului eroic indo-european, iar în cele mai mari conflicte militare s-au înregistrat și cele mai mari străluciri ale acestui spirit chiar și acolo unde mai ales prin niște influențe exogene și ale fenomenului plebeian viața Romei apare deja schimbată.

Încă de la origini mitul prezintă niște elemente care au o semnificație profundă și arată în același timp cele două forțe care se înfruntă la Roma. Ar fi interesant de remarcat tradiția potrivit căreia Saturn-Kronos, zeul regal al ciclului de aur primordial, ar fi întemeiat Saturnia – așezare considerată când oraș când cetate – care ar fi fost amplasată cam pe locul pe care a fost construit orașul Roma și că acest zeu era imaginat drept o putere latentă – *latens deus* – prezentă în regiunea Latium[53]. În ceea ce privește legenda întemeierii Romei, deja prin Numitor și Amulius se anunță tema perechii antagoniste și Amulius pare a întruchipa principiul violenței în raport cu uzurparea lui Numitor care-i corespunde în mare parte principiului regal și sacru. Dualitatea este reprezentată de perechea Romulus – Remus. Aici avem de a face în primul rând cu tema caracteristică ciclurilor eroice întrucât acestei perechi i-ar fi dat naștere o femeie, o fecioară ce întreține focul sacru și cu care s-a unit un zeu războinic, Marte. În al doilea rând avem de a face cu motivul istoric-metafizic al „Celor Salvați din Ape". În al treilea rând, smochinul Ruminal sub care s-au adăpostit gemenii trimite – dat fiind faptul că în limba latină arhaică termenul *ruminus* raportat la Iupiter, denumea atributul acestui zeu și anume „Cel care hrănește" – trimite la simbolul general al Copacului Vieții și al hranei supranaturale pe care acesta o oferă. Dar gemenii sunt hrăniți și de Lupoaică. Am vorbit deja despre semnificația dublă a simbolisticii Lupului; nu numai în lumea clasică dar și în cea celtică și nordică, ideea de Lup și aceea de lumină sunt adesea puse în corelație, astfel că Lupul a avut legături cu însuși Apollo hiperboreeanul. Pe de altă parte, Lupul exprimă ideea de putere sălbatică, ideea de elementar și de forță dezlănțuită; și în acest sens s-a văzut că în mitologia nordică „epoca Lupului" reprezintă epoca forțelor elementare dezlănțuite.

Această dualitate latentă în principiul care îi hrănește pe gemeni îi corespunde de fapt aceleiași dualități Romulus-Remus, asemănătoare celei Osiris-Set, Cain-Abel etc.[54] Romulus trasează hotarele viitorului oraș ca și cum ar săvârși un ritual sacru, cel al unui început simbolic de ordine, de limită, de lege. Remus, dimpotrivă, nesocotește această delimitare și din acest motiv este ucis. Acesta reprezintă primul episod, aproape un preludiu al unei lupte dramatice, o luptă internă și externă, spirituală și socială, în parte cunoscută și în parte închisă în niște simboluri mute: și anume simbolurile încercării orașului Roma de a da naștere unei tradiții universale de tip eroic în lumea mediteraneană.

Istoria mitică a perioadei Regilor arată deja antagonismul existent între un principiu războinic și aristocratic și elementul legat de plebei „pelasgii Romei" – de componenta lunar-sacerdotală precum și de componenta – etnic vorbind – etrusco-sabină; antagonism care și-a găsit expresia până și în termenii geografici: Palatino și Aventino.

De pe colina Palatino percepe Romulus simbolul celor doisprezece vulturi care îi conferă dreptul împotriva lui Remus a cărui colină este Aventino. După moartea lui Remus,

dualitatea pare să renască, în formă de compromis, în perechea Romulus-Tațiu, Tațiu fiind regele sabinilor, adică al poporului al cărui cult preponderent era cel teluric-lunar. Iar la moartea lui Romulus izbucnește lupta dintre albani (semințe războinică de tip nordic) și sabini. De altminteri, potrivit străvechii tradiții italice, pe colina Palatino Hercule s-ar fi întâlnit cu bunul rege Evandru (care avea să înalțe în mod semnificativ pe Palatino un templu dedicat zeiței Victoria) după ce Hercule îl ucisese pe Cacus, fiul zeului pelasgic al focului ctonic și construise în peștera acestuia situată pe colina *Aventino* un altar dedicat zeului olimpian[55]; acel Hercule care, în chip de „Hercule triumfal", vrăjmaș al Bonei Dea avea să fie semnificativ în cel mai înalt grad – împreună cu Iupiter, Marte și mai apoi Apollo, „Apollo-salvator, mântuitor" – pentru tema ceresco-virilă romană în general și avea să fie celebrat în niște ritualuri de la care femeile erau excluse[56]. De altfel Aventino – „muntele" lui Cacus cel ucis și al lui Remus, ucis și el – este și muntele Zeiței și pe acest munte se înalță templul cel mai important dedicat Dianei-Luna, marea zeiță a nopții, templu construit de Servius Tullius, regele cu nume plebeu și prieten al plebei; și pe acest munte avea să se refugieze plebea răzvrătită împotriva patricienilor; și tot pe acest munte aveau loc serbările în cinstea lui Servius, serbările sclavilor; și tot pe acest munte aveau să se săvârșească și alte culte feminine ca acela dedicat divinității Bona Dea din Carmenta, în anul 392 și a divinității Juno Regina – adusă de la Vejo, învinsă, și pe care romanii n-o prețuiau prea mult la început – sau alte culte telurico-virile, precum cel dedicat lui Faunus.

Lupta regilor legendari ai Romei este o luptă între cele două principii. După Romulus care s-a transfigurat în „erou" în ipostazele lui Quirino – „zeul de nebiruit" a cărui încarnare se credea a fi însuși Cezar[57], în persoana lui Numa Pompilius renaște tipul lunar al sacerdotului regal etrusco-pelasg, călăuzit de principiul feminin (Egeria) și prin acesta își anunță prezența sciziunea dintre puterea regală și cea sacerdotală[58]. Dar la Tullus Hostilius se poate vedea semnul unei reacții a principiului viril roman, opus celui etrusc-sacerdotal; acesta apare drept tipul lui *imperator*, tipul mai-marelui războinicilor; și dacă Tullus Hostilius moare pentru că s-a urcat pe altar – fapt care a atras asupra lui fulgerul cerului – așa cum obișnuiesc s-o facă sacerdoții, în limbajul simbolului acest lucru se poate referi la o încercare de reintegrare în elementul sacru a aristocrației războinice. În schimb, o dată cu venirea la putere a dinastiei etrusce a Tarquinilor, tema femeii și aceea a unei supremații a acesteia care adesea favoriza straturile plebeiene și nu aristocrația, așadar aceste teme aveau să se împletească strâns la Roma[59].

De aceea este considerat drept un punct de cotitură de bază al istoriei acel moment anume al revoltei Romei patricienilor (509 înainte de Hristos) care prin uciderea lui Servius l-a alungat și pe Tarquinius Secundus, a pus capăt domniei dinastiei străine și a rupt legătura cu civilizația transcendentă – aproape în același timp cu izgonirea tiranilor populari și restaurația dorică în Atena (510 înainte de Hristos). După toate aceste evenimente contează mai puțin urmărirea luptelor interne, a episoadelor rezistenței patriciene și a celor uzurpării plebeiene la Roma. Fapt e că centrul atenției se deplasează în mod treptat din interior spre exterior. Se cuvine să luăm în considerare aici – mai mult decât compromisul pe care l-au reprezentat până în epoca imperială anumite instituții și anumite legi – să luăm în considerare acel „mit care, așa cum s-a mai spus, l-a constituit însuși procesul istoric al măreției politice a Romei. Chiar dacă în urzeala, în structura romanității s-a strecurat un element eterogen meridional, acesta nu a putut face în așa fel încât forțele politice să fie folosite mai puțin; nu a putut face ca aceste forțe să fie anihilate sau să se supună unei civilizații diferite, antitetice, de un nivel mai ridicat.

În această privinţă trebuie să ne gândim la violenţa deosebită şi semnificativă cu care Roma a distrus centrele civilizaţiei precedente, mai ales etruscă, mergând adeseori până acolo încât să şteargă orice urmă a puterii acestor centre, a tradiţiei lor şi până şi a limbii lor. Aşa s-a întâmplat cu Alba, cu Vejo – oraşul Junonei Regina[60] – şi aşa au dispărut din istorie şi dinastia Tarquinilor şi a Lucumonilor. Aici este vorba despre un element fatidic chiar dacă nu a fost pus la cale în mod deliberat de un neam de oameni care şi-a păstrat, totuşi, mereu, sentimentul că datora unor forţe divine măreţia şi opulenţa lui. Şi tot aşa a căzut şi Capua – centru al desfrâului şi opulenţei, personificare şi a „culturii" acelei Grecii estetizate, afroditizate şi care încetase să mai fie dorică, a acelei Grecii, a acelei civilizaţii care avea să seducă şi să moleşească o parte a patriciatului roman. Dar cele două tradiţii aveau să se înfrunte – în forma mută a realităţii şi puterilor politice – aveau să se înfrunte mai ales în războaiele punice. O dată cu distrugerea Cartaginei – oraşul Zeiţei (Astarte-Tanit) şi a femeii de condiţie regală (Didona) cea care încercase să-l seducă pe legendarul strămoş şi întemeietor al nobilimii romane – se poate spune, împreună cu Bachofen[61] că Roma a mutat centrul occidentului istoric de la misterul teluric la cel uranic (ceresc), de la lumea lunară a mamelor la lumea solară a taţilor. Iar sămânţa originară şi invizibilă a „seminţiei Romei" dă naştere unei structuri intime a vieţii, cu un *ethos* şi un drept care întăresc această semnificaţie în ciuda subtilei şi necontenitei acţiuni întreprinse de elementul potrivnic. În realitate, legea romană a dreptului armatelor cuceritoare, lege asociată concepţiei mistice despre *victoria* se află în netă antiteză cu fatalismul etrusc şi cu orice idee de uitare de sine contemplativă. Se afirmă ideea virilă a Statului, în opoziţie cu orice formă hieratico-demetrică dar care are în orice structură a sa binecuvântarea unui element sacru şi ritual. Iar această idee îi dă tărie sufletului, organizează viaţa într-o structură superioară oricărui element naturalist. Asceza „acţiunii" se dezvoltă în formele tradiţionale despre care s-a mai vorbit. Aceasta este pătrunsă de un sens de disciplină militară şi are aceeaşi alcătuire a asociaţiilor corporatiste. *Gens* şi *familia* sunt constituite potrivit celui mai riguros drept patern: în centru se află acei *patres*, preoţii focului sacru, arbitri ai justiţiei şi şefi militari pentru neamul lor şi pentru cei aflaţi în slujba lor, elemente bine individualizate în structura aristocratică a Senatului. Este acea *civitas* care reprezintă legea materializată, reprezintă ritmul, ordinea, numărul. Iar numerele mistice trei, doisprezece şi zece, precum şi multiplii acestora se află la baza tuturor diviziunilor politice ale acestei *civitas*[62].

Deşi Roma nu s-a putut sustrage influenţei Cărţilor Sibiline – pe care le introdusese cel de al doilea dintre Tarquini şi care erau exponentele elementului asiatic amestecat cu un elenism neautentic şi cărţi care se potriveau cu ritul plebeu şi care introduceau în vechiul şi închistatul cult patrician nişte divinităţi noi şi echivoce – ei bine, în ciuda tuturor acestora Roma a ştiut să reacţioneze peste tot unde elementul potrivnic îşi arăta chipul şi-i ameninţa realitatea sa cea mai profundă. Astfel că Roma a ştiut să lupte împotriva infiltrărilor bahico-afroditice şi să interzică bacanalele; a ştiut să sfideze Misterele de origine asiatică dat fiind că acelea aveau tendinţa de a polariza în jurul lor un misticism nesănătos; a tolerat cultele exotice, printre care se strecura în mod insistent tema ctonică şi tema Mamelor, a făcut-o într-o măsură care să nu le permită acestor culte să exercite o influenţă dăunătoare asupra unei vieţi organizate în mod viril. Distrugerea cărţilor apocrife ale lui Numa Pompilius şi punerea la index a „filozofilor" şi în mod deosebit a lui Pitagora aveau motive mai adânci decât cele contingente şi politice. La fel ca reminiscenţele etrusce şi pitagoreismul, care în Grecia îşi făcuse apariţia ca o reafirmare a spiritului pelasgic, poate fi considerat – în ciuda unor elemente şi de alt tip – drept o ramificaţie a unei civilizaţii „demetrice" purificate. Este semnificativ faptul că nişte autori clasici au presupus existenţa unei legături strânse între Pitagora şi etrusci[63] şi că acele comentarii, interzise, la cărţile lui Numa Pompilius aveau

tocmai tendința de a statua această legătură și de a redeschide – sub masca unui presupus tradiționalism – calea acelui antitetic și antiroman element pelasgico-etrusc.

Alte evenimente istorice – care din punctul de vedere al unei metafizici a civilizației au în același timp și o semnificație de simboluri – sunt căderea imperiului isiac al Cleopatrei și căderea Ierusalimului. Acestea reprezintă noi momente de cotitură în istoria internă a Occidentului, care se înfăptuiește prin dinamica unor antiteze ideale ce se reflectă în luptele civile; aceasta deoarece și la un Pompei și la un Brutus și la un Cassius sau Antoniu se poate observa tema Sudului într-o tenace dar frustrată încercare de a înfrâna și de a depăși noua realitate[64] Dacă în cazul Cleopatrei avem de a face cu un simbol evident al civilizației afroditice care îl supune pe Antoniu[65], în Cezar se încarnează tipul arian-occidental al celui ce domină. Cezar este acela care prin cuvintele fatidice „În stirpea mea se află măreția regilor care strălucesc prin putere și sfințenia zeilor care țin în mâinile lor puterea regilor"[66], prevestește reapariția la Roma a celor mai înalte concepții de *imperium*. În realitate, o dată cu August – care în ochii romanității încorpora acel *numen* și *aeternitas* ale fiului lui Apollo-Soare – se restabilește în mod univoc unitatea celor două puteri datorată și unei reforme având drept scop restaurarea principiilor vechii religii romane ca o reacție împotriva infiltrării cultelor și superstițiilor exotice. Aici avem de a face cu realizarea unui tip de Stat, care, motivat de ideea olimpiano-solară, trebuia să tindă în mod firesc spre universalitate. Într-adevăr ideia de „Roma" sfârșește prin afirmarea acesteia dincolo de orice favoritism nu numai etnic, ci și religios. O dată ce a fost definit cultul imperial, acesta a admis și a respectat – într-un fel de „feudalism religios" – diferiți zei ce corespundeau tradițiilor fiecărui popor cuprins în ecumena romană; dar mai presus de orice religie individuală sau națională trebuia să fie făcută dovada unei *fides* superioare, legată de principiul supranatural încarnat de Împărat sau de „geniul – spiritul protector" al Împăratului și simbolizat în același timp și de Victoria – acea entitate mistică reprezentată de o statuie căreia Senatul îi jura credință.

În epoca lui August asceza acțiunii susținută de un element fatidic crease un corp destul de mare și tangibil căruia universalitatea romană să-i dea „binecuvântarea". Roma apărea ca o mamă – „cea care dădea viață oamenilor și zeilor"; cea „în ale cărei temple nu te afli departe de cer" și care făcuse din atâtea și atâtea popoare o singură națiune – *fecisti patriam diversis gentibus unam*[67] Acea *pax augusta et profonda* părea să se întindă puțin câte puțin – așa ca acea *pax romana* – până la hotarele lumii cunoscute. Ca și cum Tradiția ar fi renăscut în formele proprii unui „ciclu eroic". Se părea că se pusese capăt epocii fierului și se anunța întoarcerea epocii primordiale, epoca hiperboreeanului Apollo. „În sfârșit a sosit epoca-cea-de-pe-urmă a profeției sibilei din Cumae" – cânta în versuri Vergiliu. „Iată că renaște, integră, marea ordine a veacurilor. Se întoarce Fecioara, se întoarce Saturn și o nouă seminție se coboară din slava cerurilor – *iam nova progenies coelo demittitur alto*. Înviedniceşte-te, o, tu neprihănită Lucina, să ajuți la nașterea Pruncului, naștere prin care semințiile epocii de fier vor pieri și se vor naște cele din epoca de aur și iată că va domni în lume fratele lui Apollo... Va avea o viață divină Pruncul pe care eu îl proslăvesc prin cânt și va vedea cum eroii se amestecă de-a valma cu zeii și se va vedea pe el însuși printre aceștia – *ille deum vitam accipiet divisque videbit – permixtos heroas et ipse videbitur illis*[68] („Egli vivrà della vita degli dèi, vedrà gli eroi unirsi agli dèi e lui stesso sarà visto da loro").

Atât de puternic a fost acest sentiment încât el s-a impus și în vremurile următoare făcând ca Roma să se înalțe până la un simbol supraistoric și să-i facă pe creștini să spună că atât timp cât Roma va dăinui frământările înfricoșătoare din epoca-cea-de-pe-urmă nu vor mai fi un lucru de temut; dar în ziua în care Roma va cădea, atunci omenirea se va afla la un pas de agonie[69].

BIBLIOGRAFIE

Religia şi cultura greco-romană

AA.VV., *La tradizione italica e romana* (Tradiţia italică şi romană), în *Arthos*, nr. 22-24, Pontremoli, 1980-1.

F. Altheim, *Storia della religione romana* (Istoria religiei romane), Ed. Settimo Sigillo, Roma, 1996.

Anonimo Ateniese (Anonimul Atenian), *La democrazia come violenza* (Democraţia ca violenţă), Sellerio, Palermo, 1991.

J.J. Bachofen, *La lupa romana sui monumenti sepolcrali dell'Impero* (Lupoaica din Roma pe monumentele sepulcrale ale Imperiului), Sear, Scandiano, 1991.

M. Baistrocchi, *Arcana Urbis*, ECIG, Genova, 1987.

W. Burkert, *La religione greca* (Religia greacă), Jaca Book, Milano, 1984.

G. Colli, *La nascita della filosofia* (Naşterea filozofiei), Adelphi, 1981.

G. Colli, *La sapienza greca* (Înţelepciunea greacă), Adelphi, Milano, 1993, 3 volume.

N. D'Anna, *La religiosità arcaica dell'Elade* (Religiozitatea arhaică a Eladei), ECIG, Genova, 1985.

N. D'Anna, *Il neoplatonismo* (Neoplatonismul), Il Cerchio, Rimini, 1988.

N. D'Anna, *Virgilio e le rivelazioni divine* (Vergiliu şi revelaţiile divine), ECIG, Genova, 1989.

N. D'Anna, *Il dio Giano* (Zeul Ianus), Sear, Borzano, 1992.

N. D'Anna, *La disciplina del silenzio* (Disciplina tăcerii), Il Cerchio, Rimini, 1997.

R. Del Ponte, *Dèi e miti italici* (Zei şi mituri italice), ECIG, Genova, 1995.

M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica* (Maeştri adevărului în Grecia arhaică), Laterza, Bari, 1983.

G. Devoto, *Gli antichi italici* (Italicii), Vallecchi, Firenze, 1977.

G. Dumézil, *La religione romana arcaica* (Religia romană arhaică), Rizzoli, Milano, 1977.

G. Dumézil, *Idee romane* (Idei romane), Il Melangelo, Genova, 1987.

M. Eliade, *Platone, Pitagora e Orfismo* (Platon, Pitagora şi Orfismul) în *Storia delle idee e delle credenze religiose* (Istoria ideilor şi credinţelor religioase), Sansoni, Firenze, 1990, vol. II.

N. Giebel, *I culti misterici nel mondo antico* (Cultele misterelor în lumea antică), ECIG, Genova, 1993.

A. Grandazzi, *La fondazione di Roma* (Întemeierea Romei), Laterza, Bari, 1983.

J. Heurgon, *La vita quotidiana degli etruschi* (Viaţa zilnică a etruscilor), Mondadori, Milano, 1992.

K. Kerenyi, *Miti e misteri* (Mituri şi mistere), Boringhieri, Torino, 1979.

K. Kerenyi, *Gli dèi e gli eroi della Grecia* (Zeii şi eroii Greciei), Garzanti, Milano, 1984, 2 vol.

K. Kerenyi, *Figlie del Sole* (Fiicele Soarelui), Bollati Boringhieri, Torino, 1991.

K. Kerenyi, *Dionisio* (Dionysos), Adelphi, Milano, 1992.

V. Lovinescu, *La Colonna Traiana* (Columna lui Traian), Ed. all'Insegna del Veltro, Parma, 1995.

M. Meslin, *L'uomo romano* (Bărbatul roman), Mondadori, Milano, 1981.

G. Monastra, *Lo „Yin-Yang" tra le insegne dell'Impero romano?* („Yin-Yang" printre însemnele Imperiului roman?), în *Futuro Presente*, nr. 8, Perugia, 1996.

C. Muscato, *La questione delle dottrine non scritte e l'esoterismo di Platone* (Problema doctrinelor nescrise şi ezoterismul lui Platon), Asram Vidya, Roma, 1996.

W.F. Otto, *Gli dèi della Grecia* (Zeii Greciei), Il Saggiatore, Milano, 1968.

W.F. Otto, *Theophania* (Teofania), Il Melangolo, Genova, 1983.

W.F. Otto, *Mistica orientale, mistica occidentale* (Mistica orientală şi mistica occidentală), Marietti, casale Monferrato, 1985.

W.F. Otto, *Dionisio* (Dionysos), Il Melangolo, Genova, 1990.

W.F. Otto, *La spirito europeo e la saggezza dell'Oriente* (Spiritul european şi înţelepciunea Orientului), Barbarossa, Milano, 1997.

M. Pallottino, *Etruscologia*, Hoepli, Milano, 1984.

M. Pallottino, *Origini e storia primitiva di Roma* (Originile şi istoria primitivă a Romei), Rusconi, Milano, 1993.

M. Pani, *La politica in Roma antica* (Politica în Roma antică), La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1997.

C. Pascal, *L'oltretomba dei pagani* (Lumea de dincolo a păgânilor), ECIG, Genova, 1985.

M. Polia, *Il duplice potere di Giano e le sue funzioni* (Puterea dublă a lui Ianus şi funcţiile acesteia), în Excalibur, nr. 2, Roma, 1978.

M. Polia, *Il Rex e l'Imperium nella Roma delle origini* (Regele şi Imperiul în Roma de la origini), în Excalibur nr. 3, Roma, 1979.

M. Polia, *Epos ed Ethos. La visione eroico-sacrale della vita nella Grecia antica* (Epos şi Ethos. Viziunea eroico-sacră asupra vieţii în Grecia antică), în Caietele din Avallon, nr. 9, Rimini.

G. Reale, *La saggezza antica* (Înţelepciunea antică), Raffaello Cortina Editore, Milano, 1995.

G. Scheid, *La religione a Roma* (Religia la Roma), Laterza, Bari, 1983.

A. Somigliana, *Monismo indiano e monismo greco nei frammenti di Eraclito* (Monismul indian şi monismul grec la Heraclit), CEDAM, Padova, 1991.

M.L. West, *La filosofia greca arcaica e l'Oriente* (Filozofia greacă antică şi Orientul), Il Mulino, Bologna, 1993.

G. Zecchini, *Il pensiero politico romano* (Gândirea politică romană), La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1997.

Religia şi cultura celtică

J. De Vries, *I Celti* (Celţii), Jaca Book, Milano, 1981.

P.M. Duval, *I Celti* (Celţii), BUR Arte, Milano, 1991.

J. Markale, *Il druidismo* (Druidismul), Edizioni Mediterranee, Roma, 1990.

F. Le Roux & C.J. Guyonvarc'h, *I Druidi* (Druizii), ECIG, Genova, 1990.

F. Le Roux & C.J. Guyonvarc'h, *La civiltà celtica* (Civilizaţia celtică) Il Cavallo Alato, Padova, 1987.

Religia şi cultura germanică

G. Dumézil, *Gli dèi dei Germani* (Zeii germanilor), Adelphi, Milano, 1974.

L. Lun, *Mitologia nordica* (Mitologia nordică), Ed. Settimo Sigillo, Roma, 1987.

M. Polia, *Le rune e i simboli* (Runele şi simbolurile), Il Cerchio-Il Corallo, Rimini-Padova, 1983.

M. Polia, *Furor*, Il Cerchio-Il Corallo, Rimini-Padova, 1983.

M. Polia, *Völuspâ*, Il Cerchio-Il Corallo, Rimini-Padova, 1983.

E. They, *Il Ragnarok*, Archè, Milano, 1978.

Creștinismul de la origini

Acesta este momentul care marchează coborârea.

În cele relatate până acum s-a subliniat ceea ce a avut la Roma semnificația unei forțe centrale în cadrul unei dezvoltări complexe în care influențele eterogene au putut acționa numai în mod fragmentar față de acele forțe omenești din umbră care i-au conferit Romei o fizionomie specifică.

Acea Romă care se emancipase de rădăcinile sale indigene-atlantice și etrusco-pelasgiene; care distrusese rând pe rând marile centre ale civilizației meridionale mai noi; care îi disprețuise pe filozofii greci și-i pusese la index pe pitagoreici; și care, în sfârșit, interzisese bacanalele reacționând împotriva avangărzilor divinităților alexandrine (persecțiile din anii 59, 58, 53, 50 și 40 dinainte de Hristos), ei bine, acea Romă – sacră, patriciană și virilă, al acelui *jus*, al lui *fas* și al lui *mos* – este supusă într-o măsură din ce în ce mai mare invaziei cultelor asiatice dezmățate care se infiltrează în ritm rapid în viața Imperiului aducând prejudicii structurii armonioase a acestuia. Și revin aici simbolurile Mamei, multitudinea de divinități mistico-panteiste ale Sudului în formele cele mai false, cât se poate de îndepărtate de limpezimea demetrică de la origini, asociate cu pervertirea obiceiurilor și a acelei *virtus* romana și a instituțiilor de tot felul. Avem de a face aici cu un proces de destrămare care sfârșește prin a afecta însăși ideea de imperiu. Conținutul sacru al acestei idei se menține, dar numai ca un simplu simbol purtat de un flux tulbure și haotic, ca un soi de „binecuvântare" care arareori se potrivește cu demnitatea celor cărora le-a fost dată. Din punct de vedere istoric și politic până și reprezentanții imperiului acționează în sens opus celui care ar fi trebuit să însemne apărarea imperiului, reafirmarea acestuia, a unei ordini sănătoase și organice. În loc să reacționeze, să selecționeze, să strângă laolaltă în centrul Statului elementele supraviețuitoare ale „rasei Romei" pentru a putea ține piept năvalei forțelor din afara Imperiului, Cezarii s-au dedicat unei opere de centralizare absolută și de nivelare. O dată ce Senatul a fost lipsit de autoritate, au fost abolite și deosebirile dintre cetățenii romani – cetățeni latini și masa celorlalți supuși – fiind declarați cu toții cetățeni romani. Și s-a mers pe ideea că un despotism bazat pe dictatura militară asociată cu o structură birocratico-administrativă avea să poată menține unită întreaga ecumenă romană, redusă la o masă dezarticulată și cosmopolită. Niște figuri care avuseseră trăsăturile caracteristice ale străvechii măreții și autorități morale romane, care încarnaseră niște aspecte ale naturii siderale și ale calității „pietrei", care mai aveau conștiința sensului înțelepciunii și care mai primeau câteodată consacrarea inițiatică – până la împăratul Iulian – toate acestea n-au fost în măsură, în aparițiile lor sporadice, să facă nimic care să împiedice procesul general de decadență.

Perioada imperială ne arată, în desfășurarea sa, această duplicitate contradictorie: pe de o parte, capătă o formă din ce în ce mai precisă o teologie, o metafizică și o liturgie a suveranității. Continuă să existe niște referiri la o nouă epocă de aur. Fiecare împărat

este aclamat cu *expectate veni*, apariția acestuia are caracterul unui fapt mistic – *adventus augusti* – marcat de niște minuni din însăși ordinea naturii, așa cum niște semne nefaste sunt dovezi ale declinului acestuia. Împăratul este *redditor lucis aeternae* (Costanzo Cloro) și, din nou, *pontifex maximus*; este cel care a primit de la zeul olimpian acea sferă care reprezintă simbolul stăpânirii universale. El poartă coroana ce radiază precum soarele și sceptrul de rege al cerului și legile lui sunt considerate drept sfinte, divine. În Senat, ceremonialul dedicat Împăratului are un caracter liturgic. Imaginea lui este adorată în templele din diferitele provincii și se află în centrul drapelelor legiunilor în chip de punct de referință suprem al acelei *fides* și al cultului soldaților și ca un simbol al unității Imperiului[1].

Dar acest lucru este ca ceva venit din cer, o rază de lumină în mijlocul unei lucrări diavolești, în care orice patimă, orice act de violență, orice act de cruzime și de trădare se dezlănțuie în proporții mai mult decât omenești, într-un decor din ce în ce mai tragic, mai sângeros și mai jalnic pe măsură ce se înaintează în Împărăția subpământeană în ciuda apariției – de care am pomenit – ici și colo a unor căpetenii pline de vigoare morală care au știut să se impună într-o lume ce se clătina și era pe cale să se prăbușească. Din care motiv trebuia să se ajungă la punctul în care demnitatea imperială a supraviețuit, de fapt, numai ei înșăși. Iar Roma i-a rămas credincioasă acestei demnități – s-a agățat aproape cu disperare de ea – într-o lume zgâlțâită de convulsii înfricoșătoare. Dar, de fapt, tronul rămăsese liber.

La toate acestea avea să se adauge acțiunea pusă la cale de creștinism.

Dacă ar fi să ignorăm complexitatea și eterogenitatea elementelor prezente în creștinismul de la origini, ar însemna că ar trebui să ignorăm și antiteza existentă între forțele și *pathosul* ce predominau în creștinism pe de o parte și spiritul roman originar pe de alta. Aici – în această parte a operei de față – nu este vorba despre a izola elementele tradiționale prezente în una sau alta dintre civilizațiile istorice; ci este vorba, mai curând, despre a descoperi în ce chip anume și în ce spirit au acționat fluxurile istoriei. Și de a ști dacă prezența unor elemente tradiționale în creștinism (și mai apoi, într-o măsură mai mare, în catolicism) nu poate prejudicia recunoașterea caracterului subversiv propriu fiecăruia din aceste două fluxuri.

În ceea ce privește creștinismul se știe deja ce spiritualitate echivocă se leagă de trunchiul ebraismului, din care s-a ramificat, după cum se știe, despre cultele asiatice ale decadenței care au înlesnit expansiunea noii credințe dincolo de locul în care a apărut.

În ceea ce privește primul punct, antecedentul imediat al creștinismului nu este ebraismul tradițional, ci profetismul și curentele analoage în care predomină noțiunile de păcat și de ispășire și în care își face loc o formă *disperată* de spiritualitate, în care tipului războinic al lui Mesia – ca urmaș al „Dumnezeului oștirilor" – îi ia locul acel Mesia, „Fiul Omului", căruia îi este ursit să fie victimă – cel ce ispășește pentru alții – să fie speranța celor năpăstuiți, obiectul unei dorințe arzătoare, confuze și extatice. După cum se știe, tocmai într-un asemenea mediu – plin de *pathos* – mesianic și devenit pandemic prin predicarea profetică a diferitelor apocalipse – s-a întruchipat figura mistică a lui Iisus Hristos. Și axându-se pe această figură, ca fiind aceea a unui Salvator-Mântuitor și disociindu-se de „Lege", adică de ortodoxia ebraică, creștinismul primitiv avea să reia niște motive – și nu puține – niște motive tipice spiritului semit, în general, motive despre care am amintit la momentul potrivit: și anume niște motive proprii unui tip uman mâhnit, chinuit, niște motive în măsură să creeze un virus antitradițional, opus mai ales unei tradiții ca aceea romană. O dată cu palinismul aceste elemente au fost, într-o anumită măsură, universalizate, aduse în stare să acționeze fără o raportare directă la originile lor.

În ceea ce privește orfismul, acesta a înlesnit în diferitele regiuni ale lumii antice acceptarea creștinismului, nu ca pe străvechea doctrină inițiatică a Misterelor, ci ca pe o profanare a acesteia, solidară cu înaintarea cultelor decadenței mediteraneene. Și aici se întruchipase ideea de „salvare" în sens numai religios și se afirmase idealul unei religii deschise tuturor, străină de orice concepție de rasă, tradiție și castă, religie care se adresa tuturor celor ce nu aveau nici o idee despre rasă, tradiție, castă. În masa acelor oameni și-a făcut simțită prezența – pe lângă acțiunea paralelă a cultelor universale de proveniență orientală – și-a făcut simțită prezența și s-a răspândit din ce în ce mai mult o necesitate confuză – confuză până când a apărut figura întemeietorului creștinismului, fapt care a produs precipitarea catalitică, cristalizarea a ceea ce avea să satureze atmosfera. Și atunci nu a mai fost vorba despre un strat, despre o influență difuză, ci despre o forță bine determinată ce se opunea altei forțe.

Din punct de vedere doctrinar, creștinismul se prezintă ca o formă disperată a dionisismului. Întemeiat în ideea că se va adresa unor oameni devotați, de încredere, el a acționat și asupra părții iraționale a ființei înlocuind căile elevației „eroice", înțeleaptă și inițiatică, cu elementul fundamental al *credinței* – avântul unui suflet agitat și tulburat profund, avânt îndreptat spre elementul supranatural. Prin sugestiile în legătură cu apropiata instaurare a Împărăției Cerurilor, prin imaginile în legătură cu o alternativă a mânturii eterne sau a damnațiunii eterne, creștinismul de la origini a fost în măsură să exacerbeze criza unui anumit tip uman și să potențeze elanul credinței până la dobândirea mântuirii, problematice, cu prețul răstignirii lui Iisus Hristos. Dacă în simbolul lui Hristos se regăsesc niște urme ale unei scheme misterioase, cu referiri la orfism și la niște curente mistice asemănătoare, o caracteristică a noii religii este aceea că ea folosește o asemenea schemă nu pe un plan inițiatic, ci pe un plan al sentimentului – sentiment mistic și cât se poate de neclar – drept care se poate spune, dintr-un anumit punct de vedere, că o dată cu creștinismul zeul a devenit om. Și nu mai avem de a face aici nici cu o religie pură a Legii – așa ca în cazul ebraismului ortodox – și nici cu un Mister inițiatic, ci cu ceva intermediar, un surogat al celui de al doilea în formularea potrivită pentru sus-amintitul tip de individ devotat care a simțit că este scos din condiția sa umilă, s-a simțit mântuit prin „grația" pandemică, animat de o nouă speranță, s-a simțit îndreptățit, scăpat de lume, de păcatul cărnii și de moarte[2]. Toate acestea au reprezentat niște lucruri cu totul străine spiritului roman și clasic ba chiar și în general indo-european. Din punct de vedere istoric, acestea au însemnat predominarea *pathosului* asupra *ethosului*, a acelei echivoce doctrine a mântuirii căreia i s-au opus dintotdeauna măreția patriciatului sacral roman, stilul auster al juriștilor, al Conducătorilor și înțelepților păgâni. Zeul cel Mare n-a mai reprezentat simbolul unei esențe lipsită de pasiune și de capacitatea de a se schimba care se distanțează de tot ceea ce este numai omenesc și nici n-a fost numai Zeul patricienilor, cel care se invoca stând în picioare, a cărui imagine se afla în fruntea legiunilor și se încarna în învingător; pe primul plan se afla o figură care în „pasiunea" sa relua în cuvinte exclusiviste („Nimeni nu ajunge la Tatăl Ceresc decât prin mine"; „Eu sunt calea, adevărul, viața") motivul pelasgico-dionisiac al zeilor sacrificați, al zeilor care mureau și înviau în umbra Mamelor-Celor-Mari[3]. Însuși mitul nașterii Sfintei Fecioare este pătruns de o influență asemănătoare și amintește de acele zeițe care, la fel ca Gaia lui Hesiod, zămislesc fără partener și în legătură cu acest lucru este semnificativ rolul important pe care l-a avut în desfășurarea creștinismului cultul „Mamei lui Dumnezeu", cultul „Fecioarei divine". În catolicism, Maria – „Mama lui Dumnezeu" – este regină îngerilor, a tuturor sfinților, regina lumii și chiar a tărâmului subpământean; mai este

considerată şi drept mama adoptivă a tuturor oamenilor, drept „Regină a lumii", „cea care împarte graţia divină"; aceste cuvinte – care desemnează rolul efectiv al Mariei în mitul evangheliilor lui Marcu, Luca şi Matei – repetă în mod disproporţionat atributele Mamelor divine şi suverane din Sudul pre-indo-european[4]. De fapt, dacă creştinismul este în mod esenţial o religie a lui Hristos, mai mult decât a Tatălui Ceresc, în această religie reprezentările fie ale pruncului Iisus ca şi cele ale trupului răstignit al acestuia în braţele mamei divinizate amintesc, fără doar şi poate, de reprezentările din cultele Mediteranei orientale[5] scoţând în evidenţă o antiteză în ceea ce priveşte idealul divinităţilor pur olimpiene, lipsite de pasiune, disociate de elementul teluric-matern. Simbolul ce avea să devină cel al Bisericii a fost tocmai cel al Mamei (a se înţelege Mama-Biserică). Iar ca religiozitate în sens elevat a fost concepută imaginea unui suflet care se roagă, imploră în faţa Crucifixului[6], *suflet* conştient de faptul că este nedemn, păcătos şi neputincios. Ura creştinismului de la începuturi împotriva oricărei forme de spiritualitate virilă, stigmatizarea din partea acestei religii a tot ceea ce putea înlesni o depăşire activă a condiţiei umane – ca fiind o nebunie şi un păcat de trufie – exprimă în mod clar o neînţelegere a simbolului de „eroic". Potenţialul pe care noua credinţă a fost în măsură să-l creeze pentru cei care percepeau misterul puternic al lui Hristos, al Mântuitorului, şi care au luat din acesta puterea necesară unei frenezii a martiriului, nu a împiedicat faptul ca venirea la putere a creştinismului să reprezinte o cădere; dat fiind că o dată cu creştinismul s-a efectuat, în ansamblu, o formă specială de devirilizare proprie ciclurilor de tip lunar-sacerdotal.

Şi în morala creştină rolul jucat de influenţele meridionale şi nonariene este cât se poate de vizibil. Faptul că avem de a face cu un Dumnezeu şi nu cu nişte zeiţe, că nu se recunoaşte în mod spiritual nici o deosebire între individ şi individ şi că se alege iubirea drept principiu suprem sunt, toate acestea, lucruri mai puţin importante. Această egalitate îi aparţinea în mod esenţial unei concepţii generale a cărei variantă era acel „drept natural" care găsise modalitatea de a se infiltra în dreptul roman al decadenţei; iar individul, tocmai în funcţia antitetică în raport cu idealul eroic al personalităţii a ştiut să se diferenţieze de alţii luându-şi o formă anume pentru a-şi câştiga un loc într-o ordine ierarhică. Astfel că, practic vorbind, egalitarismul creştin, cu principiile sale de înfrăţire, de iubire, de comunitate a sfârşit prin a constitui baza mistico-religioasă a unui ideal social opus ideii pure romane. Locul *universalităţii* – care este adevărată numai în funcţie de un vârf ierarhic care nu anulează, ci implică şi statuează deosebirea – fusese luat, în realitate, de idealul *colectivităţii* ce se reafirma în acelaşi simbol al trupului lui Hristos, dar care conţinea, în germene, o influenţă regresivă şi involutivă ulterioară pe care catolicismul însuşi, în ciuda romanizării sale, nu a ştiut şi nu a vrut s-o depăşească în întregime.

Se doreşte a se pune în valoare creştinismul ca doctrină, pentru ideea de supranatural şi pentru dualismul pe care această religie le-a afirmat. Dar aici avem de a face cu un caz tipic de acţiune deosebită care poate să-şi exercite unul şi acelaşi principiu în conformitate cu funcţia ce se adoptă. Dualismul creştin îşi trage originea, în mod esenţial, din dualismul propriu spiritului semit şi acţionează în mod cu totul opus celui care, în viziunea doctrinei celor două naturi, a constituit, aşa cum s-a văzut, baza oricărei înfăptuiri a omenirii tradiţionale. În creştinismul de la începuturi opoziţia rigidă dintre ordinea supranaturală şi cea naturală poate să fi avut o justificare pragmatică, legată de conjunctura istorică deosebită şi cea existenţială a unui tip uman anume. Dar un astfel de dualism se deosebeşte cu mult de cel tradiţional dat fiind că nu este subordonat unui principiu superior, unui adevăr superior, dat fiind că nu trebuie să revendice un caracter absolut şi ontologic,

ci unul relativ şi funcţional. Cele două ordini, naturală şi supranaturală, precum şi distanţa care le separă, sunt supuse procesului ipostazierii în măsură să prejudicieze orice contact real şi activ. Drept care, în ceea ce-l priveşte pe individ (şi aici este vorba despre acţiunea simultană dintr-o temă ebraică) se conturează noţiunea de „creatură", ţinută de Dumnezeu – în chip de „creator" şi fiinţă personală – la o distanţă notabilă; distanţă cu atât mai mare cu cât reprezintă, în viziunea ebraică, ideea „păcatului originar". Din acest dualism derivă, în mod deosebit, faptul de a se imagina în formă pasivă noţiunile de „graţie divină", „alegere" şi „mântuire" ca pe nişte manifestări ale unor influenţe suprasensibile, iar neînţelegerea, necunoaşterea despre care am amintit sunt puse în corelaţie adeseori cu o aversiune faţă de orice posibilitate „eroică" a individului, cu contraponderea acesteia: umilinţa, teama de Dumnezeu, mortificarea, rugăciunea. Preceptul din Evanghelii care se referă la violenţă, care violenţă poate fi folosită şi în cazul porţii Cerurilor, precum şi reluarea acelui dicton al lui David „Voi sunteţi nişte zei" aparţin elementelor care, practic vorbind, n-au avut prea mare influenţă asupra *pathosului* ce a predominat în creştinismul de la începuturi. Dar şi în cazul creştinismului este un fapt evident acela că au fost transpuse pe plan universal şi au fost ridicate în slavă calea, adevărul şi atitudinea care i se potrivesc numai unui tip uman inferior sau acelor straturi inferioare ale unei societăţi pentru care au fost concepute formele exoterice ale Tradiţiei: fapt care reprezintă unul din semnele caracteristice ale climatului „epocii obscure", a acelui *kali-yuga*.

Toate acestea, în ceea ce priveşte legăturile omului cu elementul divin. Cea de a doua consecinţă a dualismului creştin a fost pângărirea naturii şi nerecunoaşterea faptului că aceasta ar putea fi animată. Acel „supranaturalism" creştin a acţionat în aşa fel încât miturile antichităţii să nu mai fie înţelese nicicând. Natura încetează a mai fi ceva viu şi este respinsă şi catalogată drept un element „păgân", acea accepţie magico-simbolică a acestei naturi care stătea la baza ştiinţelor sacerdotale, care ştiinţe, după triumful creştinismului au intrat într-un proces rapid de degenerescenţă, cu excepţia unei reminiscenţe fără vlagă a unei tradiţii catolice a riturilor. Natura a devenit un lucru ciudat, dacă nu chiar un lucru diabolic. Şi acest lucru a folosit, încă o dată, drept bază pentru constituirea unei asceze de tip monastic, mortificator, potrivnic lumii şi vieţii, o asceză tipic creştină, cu desăvârşire antitetică în modalitatea de a se percepe elementul clasic şi roman.

Cea de a treia consecinţă se referă la domeniul politic. Principiile potrivit cărora „Stăpânirea mea nu se află pe această lume" şi „Daţi Cezarului ce este al Cezarului şi lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu" atacau în mod direct conceptul suveranităţii tradiţionale şi acea unitate a celor două puteri, unitate ce se reconstituise, în mod formal, în Roma imperială. După Hristos – afirma papa Gelasiu I – nici un om nu mai poate fi rege sau sacerdot; unitatea dintre *sacerdotium* şi *regnum*, revendicată de un monarh este o înşelătorie diabolică, o contrafacere a regalităţii sacrale adevărate care i se cuvine numai lui Hristos[7]. Tocmai în această problemă opoziţia dintre ideea creştină şi cea romană s-a transformat într-un conflict deschis. Pe vremea în care s-a dezvoltat creştinismul, *Pantheonul* roman se prezenta într-o asemenea condiţie încât ar fi putut primi şi pe Mântuitorul creştin în chip de reprezentant al unui cult deosebit rezultat din schisma ebraismului. Aşa cum s-a mai spus, universalităţii imperiale îi era caracteristică desfăşurarea unei acţiuni unificatoare şi având drept scop realizarea ordinii, acţiune realizată dincolo de orice cult deosebit. Dar era nevoie de un act care să fi dovedit o *fides* mai presus de orice ordine care să se raporteze la principiul celui ce încarna valorile supreme – la reprezentantul Imperiului, la August. Iar creştinii au refuzat să săvârşească tocmai acest act – ritualul jertfei aduse simbolului imperial – declarându-l incompatibil

cu credința lor; și tocmai din acest motiv s-a înregistrat o întreagă epidemie de martiri care în ochii magistratului roman trebuie să fi apărut drept curată nebunie.

Dar prin toate acestea se dezvăluia noua credință. Își făcea simțită prezența o nouă universalitate – opusă celeilalte – bazată pe ruperea dualității. Concepția ierarhică tradițională – potrivit căreia orice putere deriva dintr-o altă putere și dualitatea se bucura de o aprobare supranaturală și avea o valoare religioasă – era atacată la baza sa. În această lume a păcatului nu este loc decât pentru o *civitas diaboli*; acea *civitas Dei* Statul divin se află pe un plan izolat și se manifestă prin unitatea celor pe care o dorință arzătoare și confuză îi trimite în lumea de dincolo, a celor care, în calitate de creștini, îl au drept călăuză pe Hristos și așteaptă sosirea zilei-celei-de-pe-urmă. Iar acolo unde această idee nu și-a găsit rezolvarea într-un virus distrugător, acolo unde i s-a dat Cezarului „Ceea ce trebuia dat Cezarului", acolo acea *fides* s-a dovedit a fi pângărită și laicizată; drept care acea *fides* nu a mai avut decât valoarea unei obediențe față de o simplă putere temporală. Astfel că dictonul paolin potrivit căruia „orice putere vine de la Dumnezeu" avea să-și piardă orice semnificație.

Așadar dacă creștinismul și-a afirmat principiul spiritual și supranatural, acest principiu trebuia să acționeze, istoricește vorbind, în sensul unei disocieri, dacă nu chiar al unei distrugeri. Creștinismul nu a reprezentat ceva în măsură să stârnească interesul pentru ceea ce în romanitate se materializase și mai apoi se destrămase, ci a reprezentat ceva eterogen, un flux deosebit îndreptat împotriva a ceea ce la Roma nu mai era roman și împotriva acelor forțe pe care Lumina Nordului reușise să le țină în frâu vreme de un ciclu întreg. Acest creștinism a fost în măsură să rupă ultimele legături existente și să accelereze sfârșitul unei mari tradiții. Și nu pe nedrept un Rutilius Namanziano i-a pus în aceeași oală pe evrei și pe creștini, dat fiind că și unii și alții erau ostili autorității Romei, dat fiind că cei dintâi răspândiseră – dincolo de hotarele Iudeii subjugate de legiunile romane – răspândiseră printre locuitorii Urbei o ciumă fatală – *excisae pestis contagia* – iar ceilalți răspândiseră o otravă având drept scop uciderea fie a spiritului fie a trupului – *tunc mutabantur corpora, nunc animi*[8].

Cel ce ține seama de considerațiile enigmatice ale simbolurilor, nu are cum să nu fie impresionat de rolul pe care l-a avut *măgarul* în mitul lui Iisus. Măgarul, nu numai că figurează alături de nașterea lui Iisus, dar acest măgar le înlesnește fuga Fecioarei și pruncului divin, după cum același măgar îl poartă pe Iisus în intrarea sa triumfală în Ierusalim. Același măgar care este un simbol tradițional al unei puteri „subpământene" de corupție, de desfrâu. În Egiptul antic era animalul lui Set, animal care încarna tocmai o asemenea putere, avea un caracter antisolar și era pus în corelație cu „fiii revoltei neputincioase"; iar în India măgarul era animalul de călărie al lui Mudevî, care reprezintă ipostaza subpământeană a divinității feminine; iar în mitul elenic, așa cum s-a văzut, măgarul este animalul simbolic care în câmpia Lete roade încontinuu frânghia-lucrarea lui Oknos – și este în corelație cu divinitatea ctonico-infernală feminină Hecate[9].

Așa se face că acest simbol ar putea fi și un semn tainic al puterii care a fost asociată cu creștinismul de la origini și căreia puteri i-a datorat, în parte, această religie triumful său; este acea putere care ia naștere și se manifestă în mod activ acolo unde ceea ce într-o structură tradițională îi corespunde principiului acelui „*cosmos* – tot organizat – se clatină, se destramă, putere ce supraviețuiește vigorii originare. De fapt instaurarea creștinismului nu ar fi fost cu putință dacă posibilitățile vitale ale ciclului eroic roman nu ar fi fost epuizate, dacă acea „rasă a Romei" nu ar fi fost doborâtă atât în ceea ce privește spiritul cât și în ceea ce-i privește pe oamenii ei (și o contraperformanță, ca să spunem așa, în acest sens a fost eșuarea încercării de restaurare făcută de Împăratul Iulian); și

dacă nu ar fi fost ofensate tradiţiile vremurilor străvechi şi dacă în condiţiile unui haos etnic şi ale unei destrămări cosmopolite simbolul imperial nu ar fi fost dezonorat, dat fiind că – aşa cum s-a mai spus – ajunsese să reprezinte un simplu element ce supravieţuia într-o lume a ruinelor.

BIBLIOGRAFIE

F. Altheim, *Il dio invitto* (Zeul invincibil), Feltrinelli, Milano, 1960.

S.G.F. Brandon, *Il processo a Gesù* (Judecata lui Iisus), Edizioni di Comunità, Milano, 1974.

S.G.F. Brandon, *Gesù e gli Zeloti* (Iisus şi Zeloţii), Rizzoli, Milano.

J. Carmichael, *La morte di Gesù* (Moartea lui Iisus), Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1971.

J.H. Charlesworth, *Gesù e la comunità di Qumran* (Iisus şi comunitatea din Qumran), Piemme, Casale Monferrato, 1997.

M. Craveri, *La vita di Gesù* (Viaţa lui Iisus), Feltrinelli, Milano, 1966.

N. D'Anna, *Il Neoplatonismo* (Neoplatonismul), Il Cerchio, Rimini, 1988.

Dionis Areopagitul, *Tutte le opere* (Toate operele), Rusconi, Milano, 1997.

A. Duncan, *Cristianità celtica* (Creştinătatea celtică), Mondadori, Milano, 1997.

R.H. Eisenman & M. Wise, *Manoscritti segreti di Qumran* (Manuscrisele secrete din Qumran), Piemme, Casale Monferrato, 1994.

P. Galiano, *L'Impero di Roma e il cristianesimo* (Imperiul roman şi creştinismul), în *Excalibur*, nr. 3, Roma, 1979.

P. Galiano, *Cristianesimo e religioni non cristiane* (Creştinismul şi religiile non creştine), în *Excalibur*, nr. 0, Roma, 1976.

N. Gatta, *Giuliano Imperatore* (Împăratul Iulian), Edizioni di Ar, Padova, 1995.

L. Ginzberg, *Le leggende degli ebrei* (Legendele evreilor), Adelphi, Milano, 1995.

R. Guénon, *Sull'esoterismo cristiano* (Despre ezoterismul creştin), Luni, Milano, 1995.

C. Guignebert, *Gesù* (Iisus), Einaudi, Torino, 1950.

C. Guignebert, *Il cristianesimo antico* (Creştinismul antic), Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1973.

P. Hadot, *La fine del paganesimo* (Sfârşitul păgânismului), în H.C. Puech *Storia delle religioni* (Istoria religiilor), Laterza, Bari, 1974, vol. IV.

G. Limentani, *Gli uomini del libro* (Oamenii cărţii), Adelphi, Milano, 1995.

A. Loisy, *Il Vangelo e la Chiesa* (Evanghelia şi Biserica), Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1975.

G. Monastra, *Lo „Yin-Yang" tra le insegne dell'Impero romano*? („Yin-Yang" printre însemnele Imperiului roman?, în *Futuro Presente*, nr. 8, Perugia, 1996.

E. Pagels, *I vangeli gnostici* (Evangheliile gnostice), Mondadori, Milano, 1981.

E. Pagels, *Satana e i suoi angeli* (Satan şi îngerii săi), Mondadori, Milano, 1998.

M. Polia, *Propaideia Christou. Il Cristo e le religioni* (Propaidea Christou. Hristos şi religiile), în *Caietele din Avallon*, nr. 4, Rimini, 1983.

M. Poliakov, *I Samaritani* (Samaritenii), La Nuova Italia, Firenze, 1994.

F. Ruggiero, *La follia dei cristiani* (Nebunia creştinilor), Il Saggiatore, Milano, 1992.

M. Smith, *Il Vangelo segreto* (Evanghelia secretă), Mursia, Milano, 1977.

M. Smith, *Gesù mago* (Iisus vrăjitorul), Gremese, Roma, 1990.

11. Strămutarea Imperiului. Evul Mediu ghibelin

Puterea tradiției care i-a creat chipul Romei s-a revelat față de creștinism în faptul că dacă noua credință a reușit să răstoarne civilizația antică, această nouă credință nu a reușit să cucerească realmente lumea occidentală în calitate de creștinism pur; în faptul că acolo unde această credință a ajuns la o oarecare măreție, aceasta nu s-a realizat decât trădându-se întrucâtva pe sine; și a putut s-o facă mai mult datorită elementelor preluate de la tradiția opusă – elementele romane și clasice precreștine – decât datorită elementului creștin în forma sa originară.

În realitate, creștinismul l-a „convertit" numai pe din afară pe omul lumii occidentale; creștinismul a reprezentat „credința" acestui om în sensul cel mai abstract, în timp ce viața acestuia a continuat să asculte de niște forme mai mult sau mai puțin materializate ale tradiției potrivnice a acțiunii și, mai târziu, în Evul Mediu, să asculte de un *ethos* care, încă o dată, purta pecetea spiritului arian nordic. În mod teoretic, Occidentul a acceptat creștinismul, iar faptul că Europa a putut să accepte pe această cale atâtea și atâtea motive legate de concepția ebraică și levantină a vieții este un lucru de natură să-l facă, încă o dată, pe istoric să se mire straşnic; pentru că, practic vorbind, Occidentul a rămas păgân. Așadar, rezultatul a fost ceva hibrid. Și în forma sa atenuată și catolică romanizată credința creștină a reprezentat o obstrucție, care i-a luat omului lumii occidentale posibilitatea de a-și integra modul de a fi autentic și care nu putea fi oprit de a se integra prin intermediul unei concepții ce i se potrivea în legătură cu elementul sacru și a legăturilor cu acesta din urmă. Iar creștinismul, la rândul său a fost împiedicat – tocmai de acest mod de a fi al individului – să constituie Occidentul, în mod pozitiv, într-o tradiție de tip opus, adică sacerdotal-religios, conformă cu idealurile acelei Ecclesia de la origini, cu *pathosul* evanghelic și cu simbolul trupului mistic al lui Hristos. În cele ce urmează vom examina mai îndeaproape efectele acestei duble antiteze de pe parcursul istoriei Occidentului. Aceasta reprezintă un factor important în procesele care conduc până la lumea modernă propriu-zisă.

Și totuși, într-un ciclu determinat, ideea creștină, potrivit acelor concepte ale sale în care ieșea în evidență elementul supranatural a părut a fi absorbită de ideea romană în niște forme care să reînalțe până la o autoritate morală deosebită însăși ideea de imperiu a cărei tradiție din centrul constituit de „orașul etern" decăzuse deja. Acesta a fost ciclul bizantin, ciclul Imperiului Roman de Răsărit. Dar aici, istoricește vorbind, s-a repetat în mare măsură ceea ce se înregistrase în ultima perioadă a Imperiului. În mod teoretic, ideea bizantină de imperiu prezintă un înalt grad de tradiționalism. Aici se afirmă conceptul acelui βασιλεύς αὐτοκράτωρ; conceptul stăpânitorului sacral a cărui autoritate vine „de sus" și a cărui lege – imaginea celei divine – are un drept universal și autorității acestui stăpânitor i se supune însuși clerul, dat fiind că el imprimă linia călăuzitoare a lucrurilor fie temporale fie spirituale. De asemenea se afirma aici ideea acelor ρωμαῖοι a „Romanilor", ca o unitate a acelora pe care binecuvântarea, aprobarea de a face parte din ecumena romano-creștină îi înalță la o autoritate morală ce se află mai presus de oricare alta. Încă o dată, Imperiul este *sacrum*, iar acea *pax* a sa are o semnificație suprapământeană. Dar toate acestea au rămas – mai mult decât în decadența romană – au rămas un simbol purtat de forțele haotice și tulburi, dat fiind că substanța etnică a purtat – mai mult ca în precedentul ciclu imperial

roman – a purtat pecetea demonismului, a anarhiei, a principiului de agitaţie necontenită propriu lumii elenico-orientale dezmembrate şi crepusculare. Şi aici despotismul şi o structură centralizată birocratico-administrativă s-au legănat în iluzia de a atinge acea ţintă ce putea fi atinsă de autoritatea spirituală a unor reprezentanţi demni ai rasei acelor „romani". Şi aici forţele oarbe ale nimicirii ar fi putut avea sorţi de izbândă, dar Bizanţul a reuşit să se menţină ca o realitate politică aproape un mileniu. Iar în ceea ce priveşte ideea romano-creştină bizantină nu au mai rămas decât nişte ecouri care au fost absorbite pe de o parte de popoarele slave, iar pe de altă parte s-au contopit cu ideea reluată de Evul Mediu ghibelin.

Pentru a putea urmări evoluţia forţelor hotărâtoare pentru Occident se cuvine să facem aici câteva scurte consideraţii în legătură cu catolicismul. Catolicismul s-a întruchipat prin îndreptarea unor aspecte extremiste ale creştinismului începuturilor, prin organizarea unui *corpus* ritual, dogmatic, şi simbolic dincolo de simplul element mistic-mântuitor, prin absorbirea şi adaptarea unor elemente fie doctrinare fie organizatorice luate din romanitate şi din civilizaţia clasică în general. Aşa se face că religia catolică prezintă uneori nişte trăsături caracteristice „tradiţionale" dar care nu trebuie să fie judecate drept echivoce; drept care ceea ce în catolicism are un caracter cu adevărat tradiţional este destul de puţin creştin, iar ceea ce în catolicism este creştin este prea puţin tradiţional. Istoriceşte vorbind, în ciuda tuturor eforturilor depuse pentru a se împăca elementele eterogene şi contradictorii[1], în ciuda acelei operaţii de absorbire şi de adaptare, catolicismul trădează mereu spiritul civilizaţiei lunar-sacerdotale în măsură să continue, în altă formă, acţiunea antagonistă a influenţelor Sudului cărora le-a pus la dispoziţie organizarea propriu-zisă cu Biserica şi cu ierarhiile acesteia.

Aceste lucruri se dezvăluie în mod clar dacă se cercetează evoluţia principiului autorităţii revendicat tocmai de Biserică. În primele secole ale Imperiului creştinat şi în perioada bizantină, Biserica apare ca fiind subordonată autorităţii imperiale, drept care în concilii episcopii îi lăsau ultimul cuvânt principelui şi aceasta nu numai în materie de disciplină, ci şi în materie de dogmă. Dar mai apoi se trece în mod treptat la ideea egalităţii celor două puteri, cea a Bisericii şi cea a Imperiului; astfel încât şi una şi cealaltă din cele două instituţii apar ca posedând fiecare o autoritate şi o destinaţie supranaturală şi ca având o origine divină. Mergând mai departe în timp, constatăm că dacă în idealul carolingian a continuat să existe principiul potrivit căruia regele avea autoritate şi asupra clerului nu numai asupra poporului, iar prin porunca divină regele trebuia să aibă grijă ca Biserica să-şi îndeplinească funcţia şi misiunea sa dat fiind faptul că regele nu numai că era învestit şi cu simbolurile proprii consacrării sacerdotale dar prin demnitatea sa avea şi autoritatea şi dreptul de a-i destitui sau a-i exila pe acei clerici ce se dovedeau nedemni de funcţia lor – monarhul având, după spusele lui Catwulf, calitatea de rege-sacerdot potrivit rânduielii lui Melchisedek, în timp ce episcopul, preotul, este numai locţiitorul lui Hristos[2]; aşadar spuneam că dacă s-a menţinut această înaltă şi străveche tradiţie, pe de altă parte se sfârşeşte prin a se admite ideea că autoritatea supremă regală poate fi comparată cu trupul, iar autoritatea sacerdotală cu sufletul; în acest fel se renunţa, implicit, şi la ideea de egalitate a celor două puteri şi se pregătea o inversare efectivă a raporturilor.

În realitate, dacă sufletul reprezintă în orice fiinţă raţională principiul care hotărăşte în legătură cu tot ceea ce trupul va executa, atunci am putea, oare, concepe că cei ce admiteau că aveau autoritate numai asupra lucrurilor din trupul social nu aveau datoria de a se supune Bisericii căreia îi recunoşteau dreptul exclusiv asupra sufletelor şi a orientării acestora? Astfel că Biserica a trebuit până la urmă să conteste şi să considere drept ceva mai puţin grav decât o erezie şi de o prevaricaţiune a mândriei omeneşti doctrina naturii şi a descendenţei divine a regalităţii, iar în principe să vadă un laic egal cu toţi ceilalţi oameni în faţa lui Dumnezeu

şi a Bisericii, un simplu funcţionar învestit ca atare de individ, potrivit dreptului natural, pentru a-l domina pe individ, care funcţionar trebuia să primească de la superiorii săi ecleziaşti toate cele necesare pentru ca guvernarea sa să nu fie una asemănătoare acelei *civitas diaboli*[3]. În persoana lui Bonifaciu VIII, care nu avea să ezite să urce pe tronul lui Constantin cu spada în mână, cu coroana şi cu sceptrul şi să declare: „Eu sunt Cezar, eu sunt Împăratul" avem întruchiparea concluziei logice a unei răsturnări de situaţie în sens teocratic-meridional, drept care se sfârşeşte prin a se încredinţa sacerdotului amândouă spadele evanghelice – cea spirituală şi cea temporală – iar Imperiul este considerat doar un simplu *beneficium* conferit de Papa unei persoane oarecare, pentru care lucru această persoană va trebui să-i fie vasală Bisericii şi să-i datoreze aceeaşi obedienţă pe care i-o datora feudalul suzeranului său. Dar dat fiind că spiritualitatea pe care şeful bisericii romane o putea încarna rămânea, în esenţă, cea a „slujitorilor lui Dumnezeu", în acest fel aceste răsturnări de situaţie, guelfe, departe de a însemna restaurarea unităţii primordiale şi solare a puterii vorbesc despre faptul că Roma era deja pierdută, lipsită de tradiţia sa străveche şi că în lumea europeană reprezenta de acum principiul opus, acela al dominaţiei adevărului Sudului. În dezordinea ce era pe cale să se producă până şi în simboluri, Biserica – ce-şi aroga pe de o parte faţă de Imperiu simbolul Soarelui opus Lunii – era, pe de altă parte, aceea care folosea pentru sine simbolul Mamei şi-l considera pe Împărat drept un fiu al ei; drept care, o dată cu idealul guelf de supremaţie se înregistrează o întoarcere la vechea viziune ginecocratică şi anume la autoritatea, superioritatea şi dreptul la stăpânirea spirituală a principiului matern asupra bărbatului legat de realitatea temporală şi caducă.

În acest fel s-a efectuat o transferare. Ideea romană a fost reluată de nişte popoare de descendenţă direct nordică pe care migraţia popoarelor le împinsese până în aria civilizaţiei romane. Avem de a face cu elementul germanic care acum îi va lua apărarea ideii de imperiu împotriva Bisericii; şi acesta va trezi la viaţă acea putere dătătoare de formă a străvechii *romanitas*. Fapt care va determina naşterea Sfântului Imperiu Roman şi a civilizaţiei feudale. Acestea sunt ultimele două mari apariţii tradiţionale pe care le-a cunoscut Occidentul.

În ceea ce-i priveşte pe germani, aceştia în vremea lui Tacit au apărut drept nişte ramuri asemănătoare în general celei ahee, paleo-iranică, paleo-romană şi ariană nordică şi care se aflau, în mai multe privinţe, începând cu cea rasială, într-un stadiu de puritate „preistorică". Astfel încât aceste neamuri – devenite mai apoi goţi, longobarzi, burgunzi şi franci – care pe de o parte au cunoscut nişte structuri juridico-administrative, iar pe de alta s-au destrămat în nişte forme „afroditice" de rafinament hedonist-citadin, de intelectualism, de estetism, de desfrâu cosmopolit care nu însemna altceva decât decadenţă, ei bine aceste neamuri au putut apărea drept unele „barbare". Dar formele necioplite ale obiceiurilor lor exprimau o existenţă alcătuită din principii de onoare, de fidelitate şi de mândrie. Şi tocmai acest element „barbar" reprezenta forţa vitală, iar lipsa acesteia s-a dovedit a fi una din principalele cauze ale decadenţei romane şi bizantine.

Dar faptul că germanii au fost nişte „popoare tinere" reprezintă una din greşelile unei păreri la care s-a oprit ideea cu privire la lumea antichităţii celei mai îndepărtate; acele popoare nu erau tinere decât raportate la tinereţea proprie a ceea ce păstrează, încă, o legătură cu originile. De fapt, aceste neamuri descindeau dintr-o tulpină, din nişte strămoşi care părăsiseră printre ultimii locurile arctice şi care fuseseră ferite de amestecurile cu alte neamuri şi de denaturările suferite de popoarele înrudite care îşi părăsiseră locurile de baştină cu mult timp înainte, aşa ca în cazul ramurilor paleo-indo-europene ce se stabiliseră în vremurile preistorice în spaţiul mediteranean.

Astfel că popoarele nordico-germanice în afară de acel *ethos* al lor păstrau în miturile lor urmele unei tradiţii ce-şi trăgea originea direct din tradiţia primordială. Faptul că aceste

popoare, în perioada în care au apărut pe scena marii istorii europene drept niște forțe determinante, aproape că-și pierduseră amintirea propriei lor origini și că tradiția lor se păstrase doar sub forma unor reminiscențe incomplete adesea denaturate și sălbăticite, acest fapt nu le-a împiedicat pe popoarele respective să aibă drept moștenire de preț acea potențialitate și acea viziune înnăscută asupra lumii din care se dezvoltă ciclurile „eroice".

Fapt e că mitul *Eddelor* cunoaște fie soarta acestor migrațiuni fie voința eroică ce se opune acestui val. În părțile cele mai vechi ale acestui mit se păstrează amintirea unui îngheț care le oprește pe cele *douăsprezece* „fluxuri" ce plecau din centrul primordial, luminos și înfocat al acelui Muspelsheim situat la „capătul lumii"; centru care îi corespunde lui Airyanem-vaêjô – ținutul hiperboreean iranic – și insulei-ce-radiază, din Nord, a hindușilor, precum și altor reprezentări ale locului „epocii de aur"[4]. În afară de aceasta, se vorbește despre „Insula Verde"[5] care plutește deasupra abisului, înconjurată de apele oceanului și aici s-ar manifesta, chipurile, principiul căderii și al vremurilor întunecate și tragice, aceasta deoarece curentul cald al acelui Muspelsheim (apele, în această orânduială a miturilor tradiționale, reprezintă puterea care le dă viață oamenilor și semințiilor) l-a înfruntat pe curentul rece Huergehmir; și așa cum în *Avesta* iarna rece și întunecată care a pustiit ținutul Airyanem-vaêjô a fost imaginată drept lucrarea vrăjmașului îndreptată împotriva creației luminoase, tot așa acest mit al *Eddelor* poate fi o aluzie la schimbarea în rău care avea să se petreacă în cazul noului ciclu; aceasta deoarece și mitul pomenește de o semințe de giganți și de ființe elementare telurice, niște creaturi trezite din somnul de gheață de către un curent cald, creaturi împotriva cărora vor lupta divinitățile Asen.

În *Edde* întâlnim de asemenea tema celor patru vârste ale omenirii, tema cunoscută sub numele de *ragnarök* sau *ragna-rökkr* – „soarta" sau „amurgul" zeilor. Această temă este iminentă într-o lume a luptelor, dominată de acum de dualitate. Din punct de vedere ezoteric, acest „amurg" îi privește pe zei numai într-un mod metaforic; este vorba aici mai curând despre un amurg al zeilor în conștiința omenească, despre omul, individul, care îi pierde în mod treptat pe zei, adică posibilitatea unui contact cu aceștia. Și totuși un asemenea destin poate fi evitat atât timp cât poate fi menținut în stare pură acel element primordial și simbolic – ce stătuse la baza sălașului originar din Asgard, „sălașul eroilor", sala cu cele *douăsprezece* tronuri ale lui Odin – și anume elementul *aur*. Dar acest aur ce putea reprezenta începutul unei mântuiri atât timp cât nu era atins de mâna omului a intrat în cele din urmă pe mâna lui Alberic, regele ce domnea peste ființele subpământene, care ființe – într-o variantă mai târzie a mitului – aveau să fie Nibelungii. În aceasta se poate percepe ecoul a ceea ce în alte tradiții anunță sosirea epocii bronzului, ciclul prevaricațiunii titanico-prometeice ce nu este, poate, lipsit de legătură cu o involuție magică în sens inferior a cultelor precedente[6].

În partea opusă se află lumea acelor divinități Asen, divinități nordico-germanice care încarnează principiul uranic-ceresc în ipostaza sa războinică. Avem de a face aici cu Donnar-Thor, cel ce i-a răpus pe Thum și Hymir, „cel mai tare dintre cei tari", „irezistibilul", „cel ce are leac împotriva fricii", a cărui armă înfricoșătoare – ciocanul cu două capete, Mjölmir – este o variantă a acelei simbolice hiperboreene securi cu două vârfuri și este și un semn al puterii-fulger proprie zeilor uranico-cerești din ciclul arian. Iar Wodan-Odin este acela care înlesnește victoria și cel care stăpânește înțelepciunea, cel care cunoaște formulele omnipotente a căror taină nu se dezvăluie nimănui, nici măcar unei femei – fie ea și fiică de rege – Wodan-Odin este Vulturul, cel ce-i găzduiește pe eroii pe care Walkiriile îi aleg pe câmpul de luptă pentru ca Odin să-i facă să devină fiii săi[7]; este cel ce le conferă nobililor „ceva din acel spirit care viețuiește și nu piere nici atunci când trupul se descompune în pământ"[8]; și de la care își revendicau obârșia stirpele regale. Iar Tyr-Tîuz mai este și zeul luptelor și în același

timp zeul zilei, al cerului pe care străluceşte lumina soarelui, zeu de care se leagă runa **Y** care trimite la semnul străvechi, nord-atlantic, al „omului universal, cel cu braţele ridicate"[9].

Un motiv al ciclurilor „eroice" apare şi în saga care se referă la stirpea acelor Wölsungen, născuţi din împreunarea unui zeu cu o pământeană. Dintr-o asemenea împreunare se va naşte, de altfel, şi Sigmund, care va pune stăpânire pe spada implântată în Copacul divin; şi mai apoi eroul Sigurd-Siegfried care va pune stăpânire pe aurul Nibelungilor, îl va ucide pe balaurul Fafnir – care nu este altceva decât o variantă a şarpelui Nidhögg – care prin faptul că roade rădăcinile copacului divin Yggdrassil (a cărui cădere va însemna şi căderea zeilor) personifică puterea obscură a decadenţei. Dacă până la urmă Sigurd este ucis mişeleşte, iar aurul este încredinţat apelor, acest Sigurd rămâne, totuşi, tipul eroic ce posedă acea *Tarnkappe*, adică puterea simbolică ce transferă elementul corporal în invizibil şi care era predestinată posedării femeii divine sau în ipostaza reginei amazonice învinse (Brunhild – regina insulei septentrionale) sau în ipostaza Walkiriei – fecioară războinică trecută din condiţia cerească la cea pământească.

Cele mai vechi popoare nordice au considerat drept loc de baştină acel ţinut numit Gardarike, ţinut situat în extremul Nord. Dar acest ţinut – chiar şi atunci când acesta a însemnat doar o regiune scandinavă – a fost pus în corelaţie cu ecoul funcţiei „polare" a acelui Mitgard, a „Centrului" primordial; adică o transpunere a unor amintiri şi a unor treceri de la elementul fizic la cel metafizic, drept care Gardarike a fost considerat ca fiind identic cu Asgard. În Asgard ar fi trăit, chipurile, strămoşii nonumani ai familiilor nobile nordice şi tot în Asgard regii divini scandinavi, aşa ca Gilfir, ce-şi anunţau mai înainte puterea, ar fi primit învăţătura tradiţională a *Eddelor*. Dar Asgard mai reprezintă şi pământul sfânt – *keilakt lant* – lăcaşul olimpienilor nordici şi al divinităţilor Asen, lăcaş interzis seminţiei giganţilor.

Aşadar în moştenirea tradiţională a popoarelor nordico-germanice figurau şi aceste motive. Iar viziunea asupra lumii, clarviziunea privind soarta declinului, a acelui *ragnarökkr* se asocia cu idealurile şi cu reprezentările zeilor tipici pentru ciclurile „eroice". Aşa cum s-a mai spus, în vremurile mai noi această moştenire a fost considerată drept una a subconştientului, iar elementul supranatural s-a simţit jignit faţă de elementele secundare şi neautentice ale mitului şi ale acelei saga; şi la fel s-a simţit şi elementul *universal* conţinut în ideea de Asgard-Mitgard, „centrul lumii".

Iar contactul popoarelor germanice cu lumea romano-creştină a avut un efect dublu.

Pe de o parte, dacă năvălirea popoarelor germanice a sfârşit prin a zdruncina, într-o primă fază, structura materială a Imperiului, ei bine din punct de vedere intern acest lucru a însemnat un aport însufleţitor care urma să pună bazele unei civilizaţii noi şi pline de vigoare în măsură să facă să se reafirme simbolul roman. Pe această cale s-a operat şi o schimbare esenţială a creştinismului şi chiar şi a catolicismului mai ales în ceea ce privea viziunea generală asupra vieţii.

Pe de altă parte, atât ideea de universalitate romană cât şi principiul creştin în aspectul său generic de afirmare a unei ordini supranaturale au produs o trezire a celei mai înalte vocaţii a popoarelor nordico-germanice, au făcut ca acestea să se integreze într-un plan mai înalt şi să trăiască într-o formă nouă ceea ce la aceste popoare se materializase şi căpătase trăsăturile caracteristice rasei în conformitate cu tradiţia respectivă[10]. Astfel încât „conversiunea", în loc să denatureze forţele acestor popoare, mai curând le-a purificat şi le-a făcut să fie potrivite cu o reluare a ideii romane de imperiu.

Deja la încoronarea regilor francilor se adoptase formula: *Renovatio Romani Imperii*. Şi în afară de aceasta, din moment ce Roma fusese acceptată drept origine simbolică a acelui *imperium* al lor şi a dreptului lor, principii germanici trebuiau să ia atitudine împotriva pretenţiei de dominare emisă de Biserică, astfel că aceşti principi au constituit nucleul unui nou şi puternic curent având drept ţintă restaurarea tradiţiei.

Potrivit aspectului politic, tocmai *ethosul* înnăscut al popoarelor germanice i-a conferit realității imperiale un caracter viguros, sănătos și diferențiat. Viața vechilor societăți nordico-germanice se baza pe trei principii și anume cel al personalității, cel al libertății și cel al fidelității. Acestei vieți îi erau cu totul străine atât sensul promiscuu comunitar cât și incapacitatea individului de a-și pune în valoare calitățile numai în cadrul unei anumite instituții abstracte. Aici faptul de a fi liber îi dădea individului măsura noblețe sale. Dar această libertate nu era una anarhică și individualistă, ci implica un devotament mai presus de persoana individului, era transfigurarea principiului fidelității celui ce se făcea vrednic de recunoștință și cărui principiu i se subordona individul. În acest fel s-au constituit grupuri de oameni devotați în jurul unor conducători cărora li se putea aplica vechiul dicton: „Măreția unui Împărat roman rezidă în aceea de a fi nu un stăpân de sclavi ci un conducător al unor oameni liberi și care conducător iubește libertatea și la cei care-l slujesc; iar Statul, aproape așa ca în vechiul concept aristocratic roman, avea în centrul lui consiliul conducătorilor, dintre care fiecare era un om liber, proprietar al pământului său, conducător al grupului celor ce-i erau devotați. În afară de acest consiliu, unitatea Statului și, într-un anumit fel, aspectul său suprapolitic, era încarnat de rege, deoarece acesta aparținea – spre deosebire de simplii conducători militari – aparținea unei stirpe de origine divină: și anume acelor *amals*, cei „cerești", cei „puri" (*amals* fiind un nume al regilor la goți). La origini unitatea – și cea materială – a noțiunii se manifesta numai în cazul unei acțiuni, al îndeplinirii unui scop comun, mai ales de cucerire sau de apărare. Numai atunci intervenea o condiție nouă. Pe lângă *rege* era ales un conducător, *dux* sau *heretigo* și se constituia în mod spontan o ierarhie rigidă, cetățeanul liber devenind omul conducătorului a cărui autoritate ajungea până acolo încât căpetenia respectivă îi putea lua viața individului care nu-și făcea datoria ce o avea de îndeplinit. „Principele luptă pentru victorie, iar cel care îl urmează pe principe luptă pentru conducătorul său"; iar a-l apăra pe conducător, „a-i atribui conducătorului faptele eroice săvârșite de un individ", ca esență a obligației de fidelitate, acesta era, potrivit relatării lui Tacit[11] principiul director. O dată ce acțiunea respectivă lua sfârșit, se restabileau atât independența originară cât și pluralitatea.

Nobilii scandinavi îl numeau pe conducătorul lor militar „dușmanul aurului", întrucât acest conducător, în calitatea lui de comandant, nu trebuia să aibă asupra sa aur și nici atunci când era „amfitrion al eroilor", mândru de a-i primi în casa proprie pe cei din neamul lui, pe războinicii ce-i erau devotați și pe alții. Și la franci, mai înainte de epoca lui Carol cel Mare, participarea la o anumită acțiune era liberă, necondiționată: și anume regele invita, făcea apel sau principii înșiși propuneau vreo acțiune, dar, în orice caz, nu exista nici o „obligație" și nici un „serviciu" impersonal, ci oamenii erau liberi peste tot și existau niște raporturi bine stabilite de comandă și de ascultare, de înțelegere și de fidelitate[12]. Astfel că ideea unei personalități libere constituia baza, mai înainte de orice unitate și orice ierarhie. Aceasta a fost sămânța „nordică" din care avea să se nască regimul feudal ca substrat al noii idei de imperiu.

Evoluția care duce până la un astfel de regim pleacă de la coincidența ideii de rege cu aceea de conducător militar. Regele încarnează unitatea de grup și în timp de pace; fapt ce s-a putut întâmpla datorită potențării și extinderii la acea viață în condiții de pace a principiului războinic al fidelității. În jurul regelui se formează un grup de adepți, *fideles* (acei *huskarlar* nordici, *gasindii* longobarzi, *gardingi* și *palatini* goți, *antrustiones* sau *convivae regis* franci etc.) – oameni liberi dar în măsură să perceapă în serviciul prestat mai-marelui lor și în apărarea onoarei și a dreptului acestuia, să perceapă un privilegiu și realizarea unui mod de a exista mai elevat decât acela care îi lăsa pe seama principiului și scopului lor[13]. Structura feudală se realizează prin extinderea progresivă a acestui principiu – apărut mai întâi în regalitatea francă – la diferitele elemente ale comunității.

O dată cu epoca cuceririlor se afirmă un al doilea aspect al evoluției amintite mai sus: și anume acela de atribuire a teritoriilor cucerite – cu titlu de feudă ca o recompensă a fidelității. Într-un spațiu care nu coincidea neapărat cu acela al unei națiuni, nobilimea francă s-a extins până la a constitui un fel de element de legătură, unificator. Din punct de vedere formal, această evoluție pare să implice o schimbare a structurii precedente: și anume aceea că stăpânirea apare condiționată, reprezintă un beneficiu regal care implică lealitatea și servitutea. Dar, vorbind la modul concret, regimul feudal a reprezentat un principiu și nu o realitate cristalizată; a reprezentat ideea generală a unei legi organice de ordine care lăsa loc destul dinamismului forțelor libere desfășurate fie unele alături de altele fie unele împotriva altora, fără menajări reciproce și fără supărări reciproce – vasalul față de suzeran, seniorul față de alt senior – fapt care făcea ca totul – libertate, onoare, glorie, destin, proprietate – să se bizuie pe valoarea și pe forțele individului și în nici un caz pe un element colectiv, pe o putere publică sau pe o lege abstractă. Și așa cum s-a mai arătat, în regimul feudal de la origini, caracterul de bază și distinctiv al regalității nu a fost acela al unei puteri „publice", ci acela al unor forțe alăturate altor forțe, răspunzătoare fiecare din acestea față de ea însăși în ceea ce privea autoritatea și demnitatea ei. Așa se face că adeseori o asemenea stare de lucruri a „semănat mai curând cu aceea a unui război decât cu una a unei „societăți"; dar tocmai din acest motiv într-o asemenea stare de lucruri a existat – în puține cazuri – o diferențiere precisă a energiilor. După toate probabilitățile, individul nu s-a văzut niciodată tratat cu mai multă asprime așa cum a fost tratat în regimul feudal; și totuși, nu numai pentru feudali – care trebuiau să-și apere ei înșiși, în mod continuu, drepturile și prestigiul lor – dar și pentru cei aserviți, acest regim a reprezentat o școală a independenței și a vigorii bărbătești mai curând decât una a servilismului și în această școală legăturile de fidelitate și de onoare au avut mai mare importanță decât în oricare altă epocă occidentală[14].

În general, în această nouă societate, dincolo de promiscuitatea caracteristică Ultimei Perioade a Imperiului și haosului perioadei invaziilor, fiecare individ și-a putut afla locul corespunzător propriei firi, așa cum se întâmplă, întotdeauna, oriunde își face simțită prezența un centru imaterial de cristalizare a orânduirii sociale. În Occident s-a constituit și s-a stabilizat pentru ultima oară și în mod aproape spontan, acea împărțite în patru – socială și tradițională – și anume în supuși, burghezie, nobilime războinică și reprezentanți ai autorității spirituale (clerul – în viziunea guelfă și Ordinele ascetico-cavalerești – în viziunea ghibelină).

Faptul că lumea feudală a personalității și a acțiunii nu epuizase posibilitățile omului medieval este dovedit de aceea că acea *fides* a sa a putut să se dezvolte, să evolueze, într-o formă ridicată în slavă și purificată în elementul universal; formă ce a avut în Imperiu un punct de referință. Imperiul a fost perceput ca o realitate suprapolitică, ca o instituție de origine supranaturală ce se constituia într-o putere unică alături de împărăția divină. Aceasta în timp ce în Imperiu a continuat să acționeze același spirit ce dădea formă unităților feudale și regale, care spirit avea drept vârf pe Împărat și nu pe omul de rând, potrivit expresiilor caracteristice *deus-homo totus deificatus et sanctificatus, adorandum quia praesul princeps et summus est*[15] În acest fel Împăratul încarna o funcție de „centru" în sens elevat și le cerea oamenilor simpli și principilor o recunoștință de natură spirituală – pentru a înfăptui o unitate tradițională europeană de tip superior – o recunoștință egală cu aceea pe care o pretindea Biserica. Și dat fiind că într-un sistem planetar nu pot coexista doi sori – și tocmai imaginea celor doi sori a fost folosită adeseori în dualitatea Biserică-Imperiu – nu era cu putință amânarea izbucnirii conflictului dintre cele două puteri universale – puncte extreme de referință a acelei mari *ordinatio ad unum* a lumii feudale.

Se înțelege că nu au lipsit nici dintr-o parte și nici din cealaltă niște compromisuri și niște concesii mai mult sau mai puțin conștiente față de principiul opus. Și totuși sensul

unui asemenea conflict îi scapă celui care aflându-se în faţa unor aparenţe şi a tuturor acelor elemente care, metafizic vorbind, reprezintă o cauză întâmplătoare vede în toate acestea o competiţie politică, o ciocnire de interese şi de ambiţii şi nu o luptă materială şi spirituală în acelaşi timp; sensul unui asemenea conflict îi scapă şi celui căruia un asemenea conflict îi apare drept o înfruntare între doi adversari care luptă pentru unul şi acelaşi lucru, care se înfruntă pentru dobândirea, fiecare pentru sine, a prerogativei unui acelaşi tip de putere universală. Dar această luptă ascunde înfruntarea dintre două viziuni incompatibile, fapt care se referă, încă o dată, la antiteza Nord-Sud, la opoziţia dintre spiritualitatea solară şi spiritualitatea lunară. Idealului universal de tip „religios" al Bisericii i se opune idealul imperial ce năzuieşte în mod tainic să reconstituie unitatea celor două puteri, cea regală şi cea hieratică, a elementului sacral şi a celui viril. Ideea „regalităţii sacre" a revenit pe un plan universal în ciuda faptului că ideea de imperiu s-a limitat să revendice pentru sine numai domeniul acelui „*corpus*" şi acelui „*ordo*" ale ecumenei universale oricât s-au străduit împăraţii să încarneze acea *lex viva* şi să se adapteze la o asceză a puterii[16]. Şi acolo unde istoria nu pomeneşte de această aspiraţie înaltă, acolo vorbeşte mitul, mitul care nu se opune istoriei, ci o completează, îi revelează în adâncime dimensiunile acesteia. S-a văzut deja că în legenda imperială medievală apar numeroase elemente care duc în mod mai mult sau mai puţin direct la ideea „Centrului" suprem. Aceste elemente se referă – prin intermediul diverselor simboluri – la o legătură misterioasă existentă între acest centru şi autoritatea universală şi legitimitatea împăratului ghibelin. Şi acestuia i se transmit nişte obiecte cu caracter de emblemă pentru regalitatea iniţiatică şi uneori se foloseşte tema eroului „care nu moare niciodată", eroul răpit pe „munte" sau undeva pe tărâmul subpământean. În el se simte acea putere care avea să se redeştepte la sfârşitul ciclului, care avea să facă să înflorească Copacul Uscat, să dea ultima bătălie împotriva neamurilor năvălitoare Gog şi Magog. Ideea de „stirpe divină" şi „romană" deţinătoare nu numai a acelui *Regnum*, dar şi capabilă să pătrundă tainele lui Dumnezeu pe care alţii le pot doar presimţi prin imagini[17] – această idee s-a afirmat mai ales în legătură cu familia Hohenstaufen. Toate acestea au drept contrapondere spiritualitatea secretă, de care am amintit deja (I, 14) care i-a fost proprie unei alte culmi a lumii feudale şi ghibeline şi anume clasei cavalerilor.

Constituindu-şi clasa cavalerilor din propria-i substanţă, acea lume a dovedit încă o dată eficacitatea unui principiu superior. Clasa cavalerilor a reprezentat complementul ideii de imperiu aflându-se faţă de această idee în acelaşi raport în care se află clerul faţă de Biserică. A fost ceva asemănător cu o „rasă a spiritului", a cărei alcătuire aidoma celei a sângelui a avut un rol irelevant: şi anume elementul arian nordic s-a purificat întru spirit până la a ajunge la un tip şi la un ideal de valoare universală, în termeni corespunzători lui ceea ce reprezentase la începuturi în lume acel *civis romanus*.

Dar şi clasei cavalerilor îi apare în mod distinct dimensiunea, clasă în care temele de bază ale creştinismului evanghelic fuseseră depăşite şi în care biserica s-a văzut nevoită să sancţioneze sau cel puţin să tolereze o serie de principii, valori şi obiceiuri care aminteau destul de puţin de spiritul de la originea acestei clase. Pentru a nu mai repeta nişte lucruri pe care le-am mai spus, vom aminti aici doar punctele de bază şi acestea ar fi următoarele: faptul că această clasă a cavalerilor a avut drept ideal eroul şi nu sfântul, pe învingător şi nu pe martir; faptul că le-a atribuit fidelităţii şi onoarei – şi nu acelei *caritas* şi umilinţei – cele mai înalte valori; faptul că a văzut în laşitate şi în dezonoare un rău mai mare decât păcatul; faptul că a ştiut prea puţin să-i reziste răului şi să plătească răul cu binele având ca scop să blameze nedreptatea şi ticăloşia şi eliminând din rândurile acestei clase pe cei care se conformau literalmente preceptului creştin „Să nu ucizi"; faptul că aveau drept principiu nu a-l iubi pe duşman, ci de a lupta împotriva acestuia şi faptul de a fi fost mărinimoşi faţă de acest duşman

numai după ce-l biruiseră în luptă[18]; prin toate acestea clasa cavalerilor a afirmat în mod neabătut o etică ariană în sânul unei lumi creştine doar cu numele.

În al doilea rând, „proba armelor", acea hotărâre care se lua în orice problemă ar fi fost numai prin forţă, considerată drept o virtute hărăzită de Dumnezeu omului pentru a face să triumfe justiţia adevărul şi dreptul pe pământ, reprezintă o idee fundamentală care se extinde din domeniul onoarei şi al dreptului feudal până la cel teologic propunând încercarea armelor şi „proba lui Dumnezeu" până şi în materie de credinţă. Dar şi această idee are în ea destul de puţin element creştin, aceasta se raportează mai curând la doctrina mistică a „victoriei" care ignoră dualismul propriu concepţiilor religioase, uneşte spiritul cu puterea, vede în victorie un fel de consacrare divină. Acţiunile teiste de atenuare a gravităţii acelor fapte, care – aşa cum se credea în Evul Mediu – ar fi reprezentat o intervenţie directă a lui Dumnezeu imaginat drept un om nu erau în măsură să ia nimic din valoarea intrinsecă a acestor obiceiuri.

Dacă lumea cavalerilor a dat lecţii de „fidelitate" şi Bisericii, numeroase elemente ne fac să credem că aici era vorba de un devotament de felul celui întâlnit în cazul unor idealuri sau în cazul acelor „domniţe" cărora cavalerii le jurau credinţă la modul impersonal dat fiind faptul că pentru aceşti cavaleri pe primul plan se situa eroismul – şi acestuia i se subordonau fericirea şi viaţa – şi nu credinţa în sens specific şi teologal. Iar faptul că fie clasa cavalerilor fie Cruciadele au avut în afară de o latură exterioară, au avut şi una interioară, ezoterică, acest fapt a fost amintit deja.

Despre clasa cavalerilor s-a mai spus că aceasta a avut „Misterele" ei, că a avut Templul ei ce nu se identifica, fără doar şi poate, cu Biserica din Roma; că a avut o întreagă literatură şi nişte cicluri de legende în care şi-au făcut simţită prezenţa, din nou, nişte străvechi tradiţii precreştine; şi caracteristic între toate acestea este ciclul lui Graal, prin faptul că în acesta se interferează tema reintegrării iniţiatice având drept scop restaurarea unei stăpâniri apuse[19]. Această clasă a cavalerilor a creat un limbaj secret care adeseori a ascuns o anumită ostilitate şi anumite insulte la adresa Curiei romane. Şi în sânul marilor Ordine cavalereşti istorice în care se manifesta în mod sigur tendinţa reconstituirii unităţii tipului de războinic şi a celui de ascet şi acolo şi-au făcut simţită prezenţa nişte curente subterane care, atunci când au ieşit la iveală, au atras asupra acelor Ordine bănuiala, îndreptăţită, şi adeseori şi persecuţia din partea reprezentanţilor religiei dominante. În realitate, şi în cadrul clasei cavalerilor şi-a făcut simţită prezenţa imboldul către o acţiune având drept scop reconstituirea „tradiţiei" în sensul cel mai înalt, prin depăşirea în mod tacit sau explicit a spiritului religios creştin (să ne amintim aici de ritualul simbolic al renegării Crucii practicat de către Cavalerii templieri). Şi toate acestea aveau drept motivaţie principală idealul de Imperiu. Aşa se face că au luat fiinţă şi nişte legende ce au reluat tema Copacului Uscat, în care legende motivul reînfloririi acestui copac era pus în corelaţie cu un împărat care avea să pornească război împotriva clerului şi căruia împărat i se atribuiau uneori – aşa cum rezultă din *Compendium Theologicae*[20] – trăsăturile caracteristice Anticristului: expresie, aceasta, obscură şi deformată a sentimentului unei spiritualităţi ce nu poate fi redusă la forma creştină.

În perioada în care victoria părea să-i fi fost favorabilă unui Frederic II, încă de pe atunci profeţiile din popor anunţau cum că: „Acel cedru înalt din Liban va fi tăiat. Şi nu va mai exista decât un singur Dumnezeu şi acela va fi un rege. Şi va fi vai şi amar de capul popilor! Dacă aceştia se prăbuşesc, o nouă orânduială este pe cale de a le lua locul"[21].

Prin cruciade s-a înfăptuit – pentru prima şi ultima oară în Europa postromană, pe planul acţiunii şi printr-un avânt nemaipomenit şi ca într-o misterioasă repetiţie a marii mişcări preistorice dinspre Nord înspre Sud şi dinspre Occident înspre Orient – s-a înfăptuit idealul unităţii naţiunilor, unitate reprezentată în timp de pace de către Imperiu. Dar am

mai spus că analiza forţelor care au determinat şi au călăuzit cruciadele nu confirmă ideile proprii unei istorii cu două dimensiuni. În fluxul îndreptat spre Ierusalim s-a manifestat adeseori o tainică opoziţie faţă de Roma papilor pe care Roma a alimentat-o fără să-şi dea seama, opoziţie a cărei reprezentantă militară era acea *militia*, oştirea – idealul eroic ghibelin – puterea ce avea să ajungă la culme o dată cu un împărat, stigmatizat de papa Grigore IX drept „unul care ameninţă să înlocuiască credinţa creştină cu riturile străvechi ale popoarelor păgâne şi o dată instalat în templu să uzurpe funcţiile sacerdoţiului[22].

Figura lui Godefroi de Bouillon – a acestui exponent semnificativ în cel mai înalt grad al cavalerilor cruciaţi, numit *lux monachorum* (fapt care vorbeşte despre legătura strânsă dintre elementul ascetic şi cel războinic propriu acestei aristocraţii cavalereşti) – o asemenea figură este aceea a unui principe ghibelin care nu s-a urcat pe tronul Ierusalimului decât după ce a trecut Roma prin foc şi sabie, după ce l-a ucis cu mâna sa pe vrăjmaşul Cezarilor Rudolf de Rhinfeld şi după ce l-a izgonit pe papă din oraşul sfânt[23]. Mai mult decât atât, legenda stabileşte o înrudire semnificativă între acest rege al cruciaţilor şi miticul Cavaler al Lebedei – acel Hélias francez şi acel Loherangrin german[24] – care la rândul său încarnează simbolurile imperiale romane (a se vedea legătura sa genealogică simbolică cu însuşi Cezar), solare (legătura etimologică ce ar fi existat, chipurile, între Hélias, Helios, Elia) şi hiperboreene (lebăda care îl călăuzeşte pe Loherangrin din „sălaşul său ceresc" este şi pasărea care-l simbolizează pe Apollo printre hiperboreeni şi mai reprezintă o temă ce se întâlneşte în urmele paleografice ale cultului arian nordic). Aceste elemente istorice şi mitice luate în ansamblu fac în aşa fel încât Godefroi de Bouillon să reprezinte – în raport cu cruciadele – încă un simbol al acelei forţe tainice care în lupta politică a împăraţilor teutoni şi în biruinţa unui Otto I nu a însemnat decât o manifestare exterioară şi contingentă.

În etica clasei cavalerilor şi în grosolana structură a regimului feudal, atât de îndepărtată de idealul social al acelei Ecclesia de la origini; în principiul renăscut al acelei caste războinice reintegrată în mod ascetic şi sacru; în idealul secret al Imperiului şi în acela al Cruciadelor, în toate acestea influenţa creştină a întâmpinat nişte limite bine precizate. Iar Biserica acceptă, în parte, aceste limite; şi se lasă stăpânită, se „romanizează", pentru a putea stăpâni la rândul ei, pentru a se menţine, cum se spune, la înălţime, pe creasta valului. Şi pe de altă parte opune rezistenţă, vrea să submineze autoritatea „vârfului", vrea să se situeze mai presus de Imperiu. Iar procesul de destrămare îşi urmează cursul. Puterile, rerenăscute, le scapă din mâini celor ce le-au stăpânit cândva. Mai apoi cele două forţe potrivnice se despart din vâltoarea luptei şi-şi urmează, fiecare, calea aceleiaşi decadenţe. Iar încordarea tinzând spre o sinteză spirituală scade în intensitate. Iar Biserica va renunţa din ce în ce mai mult la pretenţia regală, în timp ce regalitatea va renunţa la pretenţia spirituală. Iar după civilizaţia ghibelină – minunata primăvară a unei Europe înnăbuşită chiar de la naştere – procesul de declin îşi va relua cursul.

BIBLIOGRAFIE

AA.VV., *Mistiche cristiane del Medio Evo* (Mistici creştine ale Evului Mediu), Red, Como, 1996.

Anonim, *La nube della non conoscenza* (Norul necunoaşterii), Adelphi, Milano, 1998.

Anonimul din Frankfurt, *Il libretto della vita perfetta* (Cărţulia despre viaţa desăvârşită), Newton Compton, Roma, 1994.

M. Barber, *La storia dei templari* (Istoria templierilor), Piemme, Casale Monferrato, 1997.

A. Beck, *La fine dei templari* (Sfârşitul templierilor), Piemme, Casale Monferrato, 1994.

M. Bloch, *La società feudale* (Societatea feudală), Einaudi, Torino, 1982.

G. Bordonove, *Il rogo dei templari* (Rugul templierilor), Sugar, Milano, 1969.

G. Bordonove, *La vita quotidiana dei templari nel XIII secolo* (Viața de toate zilele a templierilor în sec. XIII), Rizzoli, Milano, 1989.

O. Brunner, *Terra e potere* (Pământ și putere), Giuffrè, Milano, 1983.

O. Brunner, *Vita nobiliare e cultura europea* (Viața nobiliară și cultura europeană), Il Mulino, Bologna, 1982.

F. Cardini, *La vera storia della Lega Lombarda* (Istoria adevărată a Ligii Lombarde), Mondadori, Milano, 1990.

Louis Charpentier, *I misteri della cattedrale di Chartres* (Misterul Catedralei din Chartres), Arcana, Torino, 1972

Louis Charpentier, *I misteri dei templari* (Misterele templierilor), Atanor, Roma, 1974.

G. Curcio, *Europa: storia di un'idea* (Europa: istoria unei idei), ERI, Torino, 1978.

P. De Francisci, *Arcana Imperii*, Bulzoni, Roma, 1979, vol. III, tom. II.

G.B. Diana Paleologo, *Il Sacro Impero Romano d'Oriente* (Sfântul Imperiu Roman de Răsărit), în *Excalibur*, nr. 2-3, Roma, 1977.

G. Ferracuti, *La „Gioia della Corte" e il Cavaliere perfetto* („Veselia Curții" și Cavalerul desăvârșit), în *Excalibur*, nr. 4, Roma, 1978.

G. Ferracuti, *L'amore, la cortesia, il rimpianto. Introduzione alla Materia di Bretagna* (Iubirea, amabilitatea, regretul. Introducere la Problema privind Britania), în Excalibur, nr. 1-2, Roma, 1980.

P. Galiano, *La Teologia dell'Impero* (Teologia Imperiului), în *Excalibur*, nr. 3, Roma, 1979.

R. Guénon, *L'esoterismo di Dante* (Ezoterismul lui Dante), Atanor, Roma, 1972.

R.L. John, *Dante templare* (Dante templierul), Hoepli, Milano, 1987.

H.C.F. Lea, *Il processo ai Templari e altri roghi* (Procesul Templierilor și alte condamnări la ardere pe rug), Celuc Libri, Milano, 1982.

A. Lombati, *Il Graal e la Sindone* (Graalul și Giulgiul), Mondadori, Milano, 1998.

E. Malinsky, *Fedeltà feudale e dignità umana* (Fidelitate feudală și demnitate umană), Edizioni di Ar, Padova, 1976.

Meister Eckhart, *Opere tedesche* (Opere germane), La Nuova Italia, Firenze, 1982.

Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi* (Predici germane), Adelphi, Milano, 1985.

P. Partner, *I Templari* (Templierii), Einaudi, Torino, 1991.

R. Pernoud, *Luce del Medioevo* (Lumina Evului Mediu), Volpe, Roma, 1978.

R. Pernoud, *Medioevo* (Evul Mediu), Bompiani, Milano, 1998.

G. Pucci, *L'Ordine del Tempio* (Ordinul Templierilor), Edizioni Mediterranee, Roma, 1988.

O. Rahn, *Crociata contro il Graal* (Cruciada împotriva lui Graal), Barbarossa, Saluzzo, 1979.

O. Rahn, *La corte di Lucifero* (Curtea lui Lucifer), Barbarossa, Saluzzo, 1989.

A. Sinclair, *L'avventura del Graal* (Peripeția Graalului), Mondadori, Milano, 1997.

L. Valli, *Il „supercattolicesimo" di Dante* („Supracatolicismul" lui Dante), în *Excalibur*, nr. 1-2, Roma, 1980.

M. Valsan, *Giovanna d'Arco* (Ioana d'Arc), Ed. all'insegna del Veltro, Parma, 1986.

D. Visieux, *L'Iniziazione cavalleresca nella leggenda di Re Artù* (Inițierea cavalerească în legenda Regelui Arthur), Edizioni Mediterranee, Roma, 1989.

P.F. Zarcone, *Umanesimo e ortodossia nell'Impero bizantino* (Umanism și ortodoxie Imperiul bizantin), în Excalibur, nr. 4, Roma, 1977.

12. Declinul ecumenei medievale. Naţiunile

Decăderea Sfântului Imperiu Roman şi mai apoi, în general, a principiului adevăratei suveranităţi s-a datorat unor cauze provenind fie din sus fie din jos. Printre cauzele provenind din sus ar fi de menţionat laicizarea treptată şi materializarea ideii politice. În ceea ce priveşte Imperiul, ar fi de spus că încă de pe vremea lui Frederic II lupta împotriva bisericii – luptă dusă pentru apărarea caracterului supranatural al Imperiului – s-a asociat adeseori, încă de la început, cu o răsturnare de valori în acest sens: şi anume, avem de a face pe de o parte cu un umanism incipient, ca liberalismul curţii siciliene, cu constituirea unui corp de judecători laici şi funcţionari administrativi, cu importanţa căpătată de acei *legistae* şi de acei *decretistae* şi de cei care într-o rigoare religioasă justificată, chipurile, puneau la cale autodafeuri şi aprindeau ruguri savonaroliene pe care erau arse primele produse ale „culturii" şi „gândirii libere", rigoare religioasă ce-i definea cu dispreţ pe acei *theologi philosophantes*; pe de altă parte, se înregistra tendinţa centralizatoare şi deja antifeudală a unor noi instituţii imperiale. Fapt e că atunci când un Imperiu încetează de a mai fi *sacru*, atunci acesta începe să nu mai fie nici *Imperiu*. Principiul şi autoritatea acestuia scad ca nivel şi o dată ce s-a ajuns pe planul materiei şi al simplei „politici", atât principiul cât şi autoritatea nu se pot menţine dat fiind că acest plan, prin însăşi natura sa, exclude orice universalitate şi orice unitate superioară. Încă din 1338 Ludovic IV de Bavaria declara că acea învestitură imperială nu mai era necesară şi că principele ales era împărat legitim în virtutea acestei alegeri: aceasta reprezintă o emancipare pe care Carol IV de Boemia o consfinţeşte prin „Bula de Aur". Dar întrucât învestitura n-a fost înlocuită prin nimic altceva care să fie un echivalent metafizic, împăraţii şi-au anulat ei înşişi acea *dignitas* transcendentă. Şi se poate spune foarte bine că de atunci aceşti împăraţi şi-au pierdut „mandatul, împuternicirea Cerului" şi că Sfântul Imperiu nu a mai reprezentat altceva decât o relicvă[1]. Frederic III de Austria a fost ultimul împărat încoronat la Roma (1452), după care ritualul respectiv s-a redus la o ceremonie banală.

Trecând la celălalt aspect, s-a relevat, pe bună dreptate, că forma feudală de alcătuire era aceea care caracteriza cea mai mare parte a epocilor tradiţionale şi care se potrivea cel mai bine cu structurile sale[2]; în care caz se accentua principiul pluralităţii şi al unei autonomii politice relative ale părţilor şi în acelaşi timp se accentua rolul elementului universal al acelui *unum quod non est pars*, ce putea orândui acele părţi şi le putea unifica realmente pe calea funcţiei transcendente superpolitice şi organizatoare care înglobează în sine (Dante). În acest caz avem de a face cu o realitate care se potriveşte cu aristocraţia feudală; cu o idee de imperiu care nu minimalizează importanţa autonomiei principatelor sau regatelor şi reia ideea naţiunilor considerate fiecare în parte. Atunci când, pe de o parte, decade acea *dignitas* care poate trona peste elementul multiplu, temporal şi contingent; atunci când, pe de altă parte, se pierde capacitatea unei *fides*, a unei recunoştinţe mai mult decât materiale din partea elementelor subordonate luate fiecare în parte, atunci se naşte tendinţa centralizatoare, absolutismul politic care încearcă să ţină totul sub control prin intermediul unei unităţi violente, politică şi statală, ba chiar suprapolitică şi spirituală; sau îşi fac simţită prezenţa şi îşi iau avânt procesele având drept scop părtinirea şi disocierea. Prin ambele căi se realizează distrugerea civilizaţiei medievale. Regii încep a revendica fiecare pentru sine principiul de autoritate absolută proprie imperiului[3] materializându-l pe acesta şi

susținând până la urmă o idee nouă și subversivă: și anume ideea Statului național. Printr-un proces asemănător se înregistrează nașterea a numeroase Comuni, a unor Orașe libere și a unor republici, a unor entități care tind să se constituie fiecare de sine stătătoare, trecând la rezistență și la revoltă nu numai împotriva autorității imperiale, ci și împotriva nobilimii. Iar vârful se lasă în jos și ecumena europeană se destramă. Și se pierde și principiul unei legislații unice chiar dacă se lasă loc suficient unor aplicații ale unui *ius singulare*, o legislație ce îi corespunde unei singure limbi și unui singur spirit. Și decade și clasa cavalerilor și o dată cu aceasta și idealul unui tip uman constituit din principii având un caracter numai etic și spiritual; iar cavalerii au drept preocupare apărarea drepturilor și susținerea ambițiilor temporale ale prinților lor și, în ultimă instanță, ambițiile Statelor naționale. Marile alinieri politice mascate de idealul superpolitic al „războiului sfânt" și „războiului drept" lasă loc unor combinații – fie în timp de pace fie în timp de război – imaginate de istețimea diplomatică. Europa creștină a asistat, impasibilă, la căderea Imperiului de Răsărit și a Constantinopolului datorate, amândouă, Otomanilor; fără a mai pomeni aici de faptul că un rege al Franței, FrançoisI, avea să dea prima lovitură mitului „creștinătății" – ce se voia drept bază a unității europene – atunci când în lupta dusă împotriva reprezentantului Sfântului Imperiu Roman nu numai că nu a ezitat să-i sprijine pe principii protestanți răzvrătiți dar s-a aliat și cu Sultanul; drept care prin înțelegerea de la Cognac (1526) șeful Bisericii din Roma a apucat-o pe aceeași cale și s-a putut vedea cum Clement VII, aliat al Franței, i-a pornit război împăratului având-l aliat pe Sultan, tocmai atunci când înaintarea lui Soliman II în Ungaria amenința toată Europa și în același moment în care protestantismul, înarmat, amenința și acesta centrul Europei. Așa după cum un sacerdot – aflat în slujba Casei Regale Franceze – pe numele său Richelieu, avea să sprijine în ultima fază a Războiului de Treizeci de Ani înțelegerea protestantă îndreptată împotriva împăratului până ce, după pacea de la Augusta (1555), tratatele din Westfalia (1648) au lichidat ultima dovadă a elementului religios, au decretat toleranța reciprocă între națiunile protestante și cele catolice și au acordat principilor răzvrătiți o independență aproape totală față de Imperiu. Mobilul, interesul suprem al luptelor duse în acea perioadă, nu avea să fie nici măcar apărarea ideală a unui drept dinastic sau feudal, ci simpla dispută a unor teritorii din spațiul european; astfel că Imperiul a fost înlocuit, în mod hotărât, cu imperialismele, adică cu acele manevre executate de Statele naționale având drept scop afirmarea lor din punct de vedere militar sau economic față de alte State, o răsturnare de valori care în politica europeană a avut-o drept primă exponentă – și cu funcție antiimperială precisă – pe Casa Regală Franceză.

În ansamblul acestor evoluții, dacă e să lăsăm la o parte ideea de imperiu, ideea de suveranitate se laicizează din ce în ce mai mult și anume regele nu mai reprezintă decât un războinic, șeful politic al Statului pe care-l conduce. Mai încarnează timp de o anumită perioadă o funcție virilă și un principiu absolut de autoritate, dar fără ca aici să fie vorba despre o realitate transcendentă decât poate în formula reziduală și goală de conținut a „dreptului divin", acea formulă care și-a dezvăluit sensul – pentru popoarele catolice – după Conciliul din Trento, în perioada Contrareformei. În acele împrejurări Biserica se declara gata să aprobe și să consfințească absolutismul unor suverani anatemizați cu condiția ca aceștia să sprijine Biserica.

Drept care în perioada ce a urmat declinului Europei imperiale s-a înregistrat din ce în ce mai puțin tendința de dominare a Bisericii ca autoritate mai presus de orice; este de menționat faptul că i se recunoștea o oarecare autoritate Romei prin aceea că reprezenta o religie ce oferea ceva în schimb reciproc acelei rațiuni de Stat. Sau au existat niște încercări declarate având drept scop subordonarea, în mod direct, elementului

spiritual celui temporal, aşa cum s-a întâmplat în cazul mişcării anglicane sau galicane şi mai apoi în lumea protestantă, cu Bisericile naţionale controlate de Stat. Iar mai apoi, pe măsură ce s-a înaintat în epoca modernă, avea să se vadă cum patriile se constituiau în nişte schisme şi cum se înfruntau unele pe altele nu numai ca unităţi politice şi temporale, ci şi ca nişte entităţi mistice care refuzau să recunoască vreo autoritate.

Aici este cât se poate de evident un lucru: şi anume acela că dacă Imperiul a decăzut, acestuia i-a supravieţuit potrivnicul său, Biserica, dar care chiar având câmp liber de desfăşurare *nu se pricepe să beneficieze de moştenirea sa* şi dă dovadă că este incapabilă să organizeze Occidentul potrivit idealului ei, adică idealului guelf. Ceea ce i s-a întâmplat Imperiului nu s-a datorat Bisericii ca una care s-a aflat în fruntea „Creştinătăţii", ci s-a datorat mai curând mulţimii de State naţionale, nemulţumite din ce în ce mai mult, de principiul subordonării unei autorităţi superioare.

Pe de altă parte, lipsirea de autoritate a prinţilor – precum şi nesupunerea acestora faţă de autoritatea Imperiului, asociată şi cu lipsirea de aşa-zisă binecuvântare din partea forurilor superioare a organismelor conduse de aceşti prinţi – i-a împins în mod fatal pe prinţi în orbita unor forţe inferioare care forţe aveau să-şi facă simţită prezenţa în mod treptat. În general, este un lucru inevitabil ca ori de câte ori o castă se răzvrăteşte împotriva uneia superioare şi se constituie în ceva de sine stătător, este inevitabil ca aceasta să-şi piardă caracterul pe care îl avea în cadrul ierarhiei ajungând să reflecte caracterul castei imediat inferioare[4]. Iar absolutismul – transpunerea materialistă a ideii de unitate tradiţională – îi deschide calea demagogiei şi revoluţiilor naţionale antimonarhice. Iar acolo unde regii în lupta lor împotriva aristocraţiei feudale şi în opera lor de centralizare politică au fost nevoiţi să favorizeze revendicările burgheziei şi ale plebei, acolo procesul s-a încheiat mai curând. A fost rechemată atenţia, în mod cu totul justificat, în legătură cu figura lui Filip cel Frumos, care avea să anticipeze şi să unească momentele procesului involutiv. Într-adevăr, Filip cel Frumos a fost acela care, în înţelegere cu papa, a anihilat tendinţa Cavalerilor Templieri de a reface unitatea elementului războinic şi a acelui sacerdotal care constituia sufletul tainic al clasei cavalerilor; şi Filip cel Frumos a fost acela care a iniţiat opera de emancipare laică a Statului faţă de biserică, operă ce a fost continuată aproape neîntrerupt de către urmaşii săi, aşa cum a fost continuată – mai ales de către Ludovic al XI-lea şi Ludovic al XIV-lea – lupta împotriva nobilimii feudale fără a se dispreţui ajutorul dat de burghezie şi fără a se urî spiritul de revoltă manifestat de păturile sociale cele mai de jos; şi a mai fost, Filip cel Frumos, regele care a încurajat o cultură antitradiţională, iar „juriştii" lui s-au dovedit a fi, mai înaintea umaniştilor Renaşterii, adevăraţii precursori ai laicismului modern[5]. Şi nu considerăm că este lipsit de semnificaţie faptul că un cleric – cardinalul de Richelieu – a iniţiat şi dezvoltat principiul centralizării, îndreptat împotriva nobilimii, pregătind prin aceasta binomul nivelării moderne: şi anume guvernarea şi naţiunea; iar Ludovic al XIV-lea a fost cel care, fără doar şi poate, prin opera sa de constituire a puterilor publice, de dezvoltare sistematică a unităţii naţionale, precum şi prin potenţarea politică, militară şi economică a acestei unităţi a pregătit – ca să spunem aşa – corpul pentru încarnarea în acesta a unui nou principiu, care este tocmai poporul, naţiunea, colectivitatea. Şi în acest fel, opera antiaristocratică întreprinsă de regii Franţei – a cărei constantă opoziţie faţă de Sfântul Imperiu, despre care am amintit, dovedită de un Mirabeau – avea să se întoarcă în mod logic împotriva acestor regi şi să-i alunge până la urmă de pe tronurile lor dezonorate. Se poate afirma că tocmai pentru că a iniţiat o astfel de răsturnare şi a conferit un caracter din ce în ce mai centralizat şi naţionalist ideii de Stat, Franţa a văzut, prima, prăbuşirea regimului monarhic şi instaurarea regimului republican în sensul unei treceri hotărâte şi declarate

a puterii către Starea a Treia, fapt care a făcut ca această țară să devină, în ansamblul națiunilor europene, principalul centru al fermentului revoluționar și a mentalității laice și raționaliste ce avea să distrugă orice rămășiță a tradiționalismului[6].

Este cât se poate de interesant și de precis un alt aspect, complementar, al zeiței Nemesis istorică. O dată cu emanciparea de Imperiu a Statelor ce au devenit absolute trebuia să urmeze și emanciparea de sub autoritatea Statului și a indivizilor suverani, liberi și autonomi. Și o uzurpare a chemat pe o alta, până atunci când în Statele care s-au fărâmițat și au devenit anarhice ca State naționale suverane suveranitatea uzurpată a Statului avea să-i cedeze suveranității populare, în cadrul căreia orice autoritate și orice lege nu sunt legitime decât dacă exprimă voința cetățenilor luați ca indivizi în parte – ei înșiși suverani – și acesta este statul democratizat și „liberal", în așteptarea ultimei faze, a acelei faze pur colectiviste.

De altfel, alături de cauzele venite de sus ale căderii civilizației medievale nu pot fi trecute cu vederea cauzele venite din jos, bine distincte, și care sunt legate de primele cauze. Orice structură tradițională este o alcătuire dinamică, presupune niște forțe ale haosului, niște impulsuri și interese inferioare, niște straturi sociale și etnice mai joase care sunt dominate și înfrânate de un principiu de „formă"; așadar, orice structură presupune un dinamism a doi poli potrivnici din care cel superior – legat de elementul supranaturalist al straturilor superioare – încearcă să-l tragă în sus pe celălalt, iar celălalt, cel inferior – legat de masă, de *demos* – încearcă să-l tragă în jos pe primul. Și în acest fel, la orice slăbire a reprezentanților principiului superior, la orice abatere sau degenerescență a vârfului, îi corespund o ieșire și o eliberare în sens de revoltă a straturilor mai joase. Iar datorită proceselor de care am amintit ar fi trebuit să decadă din ce în ce mai mult dreptul de a le cere supușilor acea *fides* în dublul sens al termenului, spiritual și feudal, și să se deschidă calea unei materializări a acelei *fides* în sens politic și apoi calea revoltei. Fapt e că în timp ce fidelitatea, bazată pe spirit și necondiționată, cea care se leagă de planul temporal, este condiționată și contingentă, supusă anulării potrivit convenienței empirice, atunci și dualismul – opoziția persistentă a Bisericii față de Imperiu – trebuia și acesta să contribuie la a o aduce pe acea *fides* la acest nivel inferior și precar.

De altfel, încă în plin Ev Mediu, Biserica a fost aceea care a „binecuvântat" infracțiunea acelei *fides* trecând de partea Comunelor italiene și susținându-le pe acestea atât în mod moral cât și material în revolta lor, care, dincolo de latura exterioară, exprima doar insurecția elementului particular împotriva celui universal, în legătură cu un tip de organizare socială ce nu se mai referea nici măcar la casta războinică, ci la cea de a treia castă formată din burghezi și negustori care uzurpând autoritatea guvernării politice și a dreptului armelor își fortificau orașele, înălțau drapelele de luptă și își instruiau armatele proprii pentru a le înfrunta pe cele imperiale și alianța defensivă a nobilimii feudale. Aici avem de a face cu începutul mișcării de jos, cu începutul mareei forțelor inferioare.

Și în timp ce o dată cu Comunele se anticipează idealul, cu totul profan și antitradițional al unei structuri bazate pe factorul economic și mercantil și pe traficul cu aur efectuat de evrei, răzvrătirea acestor forțe inferioare dovedește mai ales faptul că în unele medii sensibilitatea pentru semnificația spirituală și etică a lealității și a ierarhiei era încă din acele vremuri pe punctul de a pieri. În persoana împăratului nu se mai recunoaște altceva decât un conducător politic la ale cărui pretenții politice *se poate* rezista. Se afirmă acea libertate rău înțeleasă care va distruge sau nu va recunoaște nici un fel de principiu de autoritate adevărată, astfel încât să dea frâu liber forțelor inferioare și să așeze pe un plan numai omenesc, economic-social orice formă politică ce avea să se manifeste în omnipotența „negustorilor" și mai apoi în cea a „lucrătorilor" organizați. Și nu este lipsit de sens faptul că focarul acestui cancer s-a manifestat pe pământ italian, fostul leagăn al romanității. Aici, în lupta Comunelor, sprijinite de Biserică, împotriva

armatelor imperiale şi în acel *corpus saecularium principum* se înregistrează ultimele ecouri ale luptei dintre Nord şi Sud, dintre tradiţie şi antitradiţie. Frederic I – a cărui personalitate s-a străduit s-o discrediteze falsificarea plebeiană a istoriei „patriotice" – a luptat de fapt în numele unui principiu superior şi pentru o cauză pe care i-o impunea însăşi funcţia lui, a luptat împotriva unei uzurpări laice şi separatiste bazate, printre altele, pe nişte încălcări, nu neapărat provocate, ale unor pacte şi jurăminte. Dante avea să vadă în persoana lui Frederic I pe „bunul Barbarossa", reprezentant legitim al Imperiului, izvorul unei autorităţi adevărate; şi avea să considere (Dante) revolta oraşelor lombarde drept ilegală şi sectară şi nu fără legătură cu nobilul lui dispreţ faţă de „oamenii noi cu ale lor câştiguri imediate[7], elemente ale noii şi imoralei puteri a comunei", aşa după cum Dante în „guvernarea liberă a popoarelor", în noua idee naţionalistă recunoscuse o erezie subversivă[8]. De fapt, regii din dinastia de Saxonia nu au luptat atât pentru a impune o recunoaştere materială sau din nişte ambiţii teritoriale cât mai ales pentru o revendicare ideală şi pentru apărarea unui drept superpolitic; au luptat nu în calitate de prinţi teutoni, ci în calitate de Împăraţi „romani" – *romanorum reges* – mai presus de naţiune, fapt pentru care cereau obedienţă; şi au mai luptat împotriva tagmei negustorilor şi a celei a burghezilor înarmaţi, au luptat pentru onoare şi pentru spirit[9]. Acei negustori şi burghezi înarmaţi au fost consideraţi ca nişte răzvrătiţi nu atât împotriva împăratului cât împotriva lui Dumnezeu – *obviare Deo*. Prin porunca divină – *jubente Deo* – principele îi înfruntă pe aceştia pe câmpul de luptă, ca reprezentant al lui Carol cel Mare, cu „spada răzbunătoare" pentru a restaura vechea orânduire: *redditur res publica statui vetuta*[10].

În sfârşit, tot cu referire la Italia, mai ales, în aşa-zisele Signorii – contrapondere sau succesiune a Comunelor – se poate vedea aici un alt aspect al noului climat al cărui indice barometric, cât se poate de clar este reprezentat de către *Principele* lui Machiavelli. Aici nu se mai imaginează drept conducător decât acel individ puternic ce nu domină prin învestitura sa datorată acelei *nobilitas*, datorită faptului că reprezintă un principiu superior şi o tradiţie, ci domină datorită propriului său nume folosindu-se de şiretenie şi de violenţă, folosind mijloacele întrebuinţate de „politică" înţeleasă de acum ca o „artă", ca o tehnică ce nu are habar de scrupule, de onoare şi de adevăr – care noţiuni nu înseamnă nimic pentru ea – înţeleasă ca una şi aceeaşi religie care să-i servească, eventual, drept o unealtă printre atâtea altele. Dante spusese, şi pe bună dreptate, cum că: *Italorum principum... qui non heroico more sed plebeio, secuntur superbiam* [Principi italiani... che seguono la superbia vivendo non in maniera eroica, ma plebea (Principii italieni... care sunt călăuziţi de propria lor îngâmfare şi care trăiesc nu într-o manieră eroică, ci plebeiană)][11]. Aşadar o substanţă ne „eroică", ci plebeiană a unei astfel de guvernări; iar acea *virtus* antică coboară la acest nivel şi tot aşa şi principiul mai presus de bine şi mai presus de rău ce domina în baza unei legi nonumane. Pe de o parte îşi face simţită prezenţa tipul unor tiranii din antichitate, iar pe de alta avem de a face cu manifestarea acelui individualism dezlănţuit care, aşa cum vom arăta în cele ce urmează, caracterizează această cotitură a vremurilor ce îmbracă numeroase forme. Şi în ultimă instanţă se anticipează aici în mod drastic tipul „politicii absolute", precum şi cel al voinţei de putere care se va afirma pe o scară mult mai întinsă în vremurile ce vor urma.

Aşadar, o dată cu aceste procese se încheie ciclul restaurării medievale. Se reafirmă, într-un anumit fel, ideea ginecocratică-meridională în cadrul căreia principiul viril, cu excepţia formelor extreme, indicate mai sus, chiar atunci când este încarnat în monarh nu are decât un sens material (politic, temporal), în timp ce Biserica rămâne cea care posedă spiritualitatea în forma „lunară" a religiei devotamentului şi, cel mult, în Ordinele călugăreşti, a contemplaţiei. O dată ce a fost confirmată această sciziune, dreptul sângelui şi al pământului sau manifestările unei voinţe de putere capătă prioritate. Iar o consecinţă inevitabilă a acestui lucru o reprezintă politica de separatism dusă de oraşe, ţări şi de naţionalisme. Şi mai sus

de aceasta se situează răzvrătirea incipientă a *demosului*, a elementului colectiv, a substratului edificiului tradițional, care va sfârși prin a pune stăpânire pe structurile aduse la același nivel, precum și pe puterile publice create în faza precedentă, antifeudală.

Lupta ce caracterizase într-o mai mare măsură Evul Mediu – acea luptă dusă de principiul „eroico"-viril împotriva Bisericii – se sfârșește printr-un eșec. Pentru că omul lumii occidentale nu mai tinde spre autonomie și spre eliberarea din constrângerea religioasă, decât, poate, spre formele unei abateri spre ceea ce se poate numi o răsturnare demonică a ghibelinismului, care, de altfel, s-a anunțat dinainte prin întrebuințarea ce le-a fost dată de către principii germanici ideilor luteranismului. Vorbind la modul general, Occidentul ca civilizație nu se emancipează după Evul Mediu de sub tutela Bisericii și nu scapă de viziunea catolică asupra lumii decât laicizându-se sub semnul naturalismului și preamărind ca pe o cucerire sărăcirea proprie unui punct de vedere și unei voințe care nu mai admit nici o valoare dincolo de cea umană.

Iar un slogan adoptat de istoriografia modernă este acela reprezentat de preamărirea polemică a civilizației Renașterii comparată cu cea medievală. În acest lucru s-ar putea vedea – atunci când nu avem de a face cu efectul uneia din numeroasele sugestii răspândite în mod deliberat de către conducătorii subversiunii mondiale – s-ar putea vedea expresia unei neînțelegeri tipice. Dacă, după sfârșitul lumii antice, *a existat o civilizație care și-a meritat numele de Renaștere această civilizație a fost reprezentată tocmai de Evul Mediu*. Prin obiectivitatea sa, prin vigoarea sa bărbătească, prin structura sa ierarhică, prin minunata sa structură elementară antiumanistă, pătrunsă atât de des de elementul sacru, Evul Mediu a reprezentat ceva ca o întoarcere la origini. Evul Mediu, cel adevărat, ne apare ca având trăsăturile caracteristice clasice și câtuși de puțin romantice. Și în cu totul alt fel trebuie înțeles caracterul civilizației următoare. Încordarea care în timpul Evului Mediu a avut o orientare esențialmente metafizică se schimbă, își mută polaritatea. Potențialul care se concentrase mai înainte pe direcția verticală – spre înălțime, așa ca în simbolurile catedralelor gotice – se descarcă acum în jos, spre direcția orizontală, spre afară, producând, prin suprasaturarea câmpurilor subordonate, niște fenomene în măsură să-l mire pe observatorul neavizat; și producând efecte în cultură, concretizate în izbucnirea unor forme multiple ale unei puteri creatoare lipsite de orice element tradițional sau simbolic, așadar profană, neavând în ea nimic sfânt; iar pe plan extern, expansiunea aproape explozivă a europenilor în toată lumea în perioada descoperirilor, a explorărilor și a cuceririlor coloniale corespundea mai mult sau mai puțin perioadei Renașterii sau celei a Umanismului. Acestea sunt efectele unei eliberări de sub acțiunea unor forțe, asemănătoare eliberării de un organism.

După unii autori, Renașterea ar reprezenta, sub multe aspecte, o reluare a civilizației antice, care civilizație a fost descoperită și s-a reafirmat în opoziție cu lumea întunecată a creștinismului medieval. Acest lucru reprezintă un grav echivoc. Pentru că Renașterea nu a preluat din lumea antică decât niște forme decadente; și nu a preluat formele specifice lumii antice de la începuturile acesteia, forme care erau pătrunse de niște elemente sacre și suprapersonale; sau Renașterea a neglijat cu totul asemenea elemente făcând să acționeze vechea moștenire într-o direcție cu totul diferită. Fapt e că „păgânismul" a avut rolul de a face să se afirme în Renaștere Omul, rolul de a-l stimula pe individ, care avea să fie încurajat în tot ceea ce întreprindea, de produsele unei arte, ale unei erudiții și ale unei speculații lipsite de orice element transcendent și metafizic.

În legătură cu toate acestea se cuvine să relevăm – în cadrul unor răsturnări de situație asemănătoare – fenomenul *neutralizării*[12]. Civilizația, chiar dacă o considerăm la modul ideal, sfârșește prin a nu mai avea un centru. Iar centrul nu le mai comandă părților

componente, nu numai în materie de politică, dar nici în materie de cultură. Şi nu mai există o putere unică având drept scop organizarea culturii. Iar în spaţiul spiritual pe care-l îngloba Imperiul într-un simbol ecumenic se nasc, prin disociere, nişte zone moarte, „neutre", care le corespund tocmai diverselor ramuri ale noii culturi. Artele, filozofia, ştiinţa, dreptul se dezvoltă de acum fiecare în cadrul ei, într-o sistematică indiferenţă ostentativă faţă de tot ceea ce ar putea să le scoată din izolarea lor şi să le confere acestora nişte principii adevărate: aceasta este „libertatea" noii culturi. Iar secolul al XVIII-lea care îi corespunde sfârşitul Războiului de Treizeci de Ani şi pierderii autorităţii Imperiului reprezintă epoca răsturnării de situaţii care anticipează epoca modernă.

Se stinge, aşadar, avântul medieval de a se prelua ştafeta, de a se reaprinde făclia transmisă de Elada eroico-olimpiană. Tradiţia regalităţii iniţiatice încetează a mai exista, astfel că nu mai poate avea legătură cu realitatea istorică, cu reprezentanţii vreunei puteri temporale europene. Această tradiţie se păstrează numai pe ascuns, în nişte curente secrete ca acelea ale Ermetiştilor sau Rozacrucienilor, care curente au dat mereu înapoi pe măsură ce lumea modernă a prins formă – adică atunci când structurile cărora le-au dat viaţă aceste curente au fost supuse şi ele unui proces de involuţie şi de inversiune[13]. Ca mit, civilizaţia medievală ne lasă drept moştenire două legende. Prima este cea potrivit căreia în noaptea aniversării suprimării Ordinului Cavalerilor Templieri avea să apară, în fiecare an, o fantomă învesmântată în alb şi purtând pe mantia albă o cruce roşie, fantomă care avea să pretindă că voia să elibereze Sfântul Mormânt. Iar răspunsul avea să fie: „Nimeni, nimeni, pentru că Templul n-o va face, a fost dărâmat". Iar cealaltă legendă este cea care vorbeşte despre Frederic I care ar continua să trăiască pe vârful muntelui simbolic Kifhäuser – el şi cavalerii lui – să trăiască într-un somn magic; şi în acest somn el aşteaptă; şi anume aşteaptă sorocul care să-i îngăduie să meargă – împreună cu cei ce-i sunt devotaţi – pe câmpul de luptă pentru a purta ultima bătălie, ce va avea sorţi de izbândă şi de care va depinde soarta reînfloririi Copacului Uscat, precum şi apariţia unei noi epoci[14].

BIBLIOGRAFIE

O. Brunner, *Storia sociale dell'Europa nel Medioevo* (Istoria socială a Europei în Evul Mediu), Il Mulino, Bologna, 1988.

J. de Mahieu, *I Templari în America* (Templierii în America), Piemme, Casale Monferrato, 1998.

C. Finzi, *Gli indios e l'Impero universale. Scoperta dell'America e dottrina dello Stato* (Amerindienii şi Imperiul universal. Descoperirea Americii şi doctrina Statului), Il Cerchio, Rimini, 1994.

S. Gasparri, *Prima delle Nazioni* (Mai înainte de Naţiuni), La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1997.

J. Hillman, *Oltre l'umanismo* (Dincolo de umanism), Moretti e Vitali, Bergamo, 1996.

J. Hillman, *Il codice dell'anima* (Codul sufletului), Adelphi, Milano, 1997.

J. Huizinga, *L'autunno del Medioevo* (Declinul Evului Mediu), Sansoni, Firenze, 1992.

P. Lombardi, *Il filosofo e la strega: la ragione e il mondo magico* (Filozoful şi vrăjitoarea: lumea raţiunii şi lumea magiei), Raffaello Cortina Editore, Milano, 1997.

A. Mordini, *Il Tempio del Cristianesimo* (Templul Creştinismului), Ed. Settecolori, Vibo Valentia, 1979.

A. Smith, *Le origini etniche delle nazioni* (Originile etnice ale naţiunilor), Il Mulino, Bologna, 1992.

13. Irealismul şi individualismul

Pentru a urmări fazele ulterioare ale căderii Occidentului trebuie să ne întoarcem la ceea ce am spus în legătură cu primele crize ale civilizaţiilor tradiţionale luând ca punct de referinţă adevărul fundamental al Tradiţiei: şi anume acela în legătură cu cele două „regiuni", în legătură cu dualitatea existentă între lume şi supralume. Pentru omul tradiţiei aceste două regiuni erau o realitate; iar stabilirea unui contact obiectiv şi eficace între una şi cealaltă era condiţia necesară oricărei forme superioare de civilizaţie şi de viaţă.

Întreruperea acestei legături; concentrarea oricărei posibilităţi într-una singură din cele două lumi, în cea umană şi temporală; înlocuirea experienţei supralumii cu nişte fantasme efemere contrafăcute în nişte exalaţii tulburi ale naturii muritoare – ei bine, acesta este sensul, în linii mari, al civilizaţiei „moderne" care acum a ajuns în faza în care diferitele forţe ale decadenţei – ce s-au făcut cunoscute în vremurile de mai înainte dar care atunci fuseseră înfrânate de nişte reacţii şi de puterea unor principii opuse – a ajuns aşadar în faza în care aceste forţe dovedesc a avea o mare şi temută eficienţă.

În semnificaţia sa mai generală, *umanismul* se poate numi stigmatul şi sloganul întregii noi civilizaţii care s-a eliberat din „bezna Evului Mediu". Fapt e că această civilizaţie nu există decât prin om: cu omul începe şi se termină orice lucru, pe om se reazemă cerul şi pământul, omul este şi cel preamărit şi cel afurisit. *Această* lume – *alta* decât cea adevărată – cu creaturile sale şi mai bune şi mai rele, cu vanităţile sale artistice şi cu „geniile" sale, cu multitudinea maşinilor şi fabricilor sale şi, în sfârşit, cu ai săi mai-mari ai popoarelor, această lume va ajunge la limită.

Prima formă de manifestare a umanismului o reprezintă *individualismul*. Individualism – ca o structură a unui centru iluzoriu din afara centrului, ca o pretenţie prevaricatoare a unui „Eu" care este doar cel muritor al trupului – şi ca o *construcţie* ce reprezintă opera unor facultăţi pur naturale care creează şi susţin, prin artele şi ştiinţele profane, nişte aparenţe ce nu au nici o consistenţă în afara acestui centru fals şi van; nişte adevăruri şi legi cu pecetea contingenţei şi a caducităţii proprie a tot ceea ce aparţine lumii transformării.

De aici, un *irealism* radical, ceva cu desăvârşire neorganic în tot ceea ce este modern. În interior ca şi în exterior, nu va mai fi viaţă, existenţă, ci totul va fi *construcţie; fiinţei* fără viaţă din orice domeniu îi iau locul „voinţa" şi „Eul", într-o sinistră proptire raţionalistă şi mecanicistă a unui corp mort. La fel ca viermuirea din corpurile în putrefacţie, mişună multitudinea de cuceriri, de depăşiri şi de creaţii ale omului nou. Se deschide calea tuturor paroxismelor, tuturor maniilor inovatoare şi iconoclaste, unei întregi lumi a unei retorici fundamentale în care spiritul este înlocuit cu *imaginea* spiritului, iar destrăbălările incestuoase ale omului sub forma de religie, filozofie, artă, ştiinţă şi politică nu vor mai cunoaşte limite.

Pe planul religios, irealismul are o legătură esenţială cu pierderea tradiţiei iniţiatice. S-a mai spus, la locul potrivit, că în timpurile mai noi numai iniţierea era aceea care asigura participarea obiectivă a individului la supralume. Dar după sfârşitul lumii antice şi o dată cu instalarea creştinismului nu au mai existat condiţiile necesare pentru ca realitatea iniţiatică să poată reprezenta punctul suprem de referinţă al unei civilizaţii tradiţionale. Într-un anumit

fel, tocmai „spiritualismul" a fost unul din factorii care în această privinţă a acţionat în mod negativ: şi anume apariţia şi răspândirea ciudatei idei de „nemurire a sufletului", concepută ca fiind ceva firesc pentru fiecare individ, avea să facă de neînţeles sensul şi necesitatea iniţierii ca o operaţie reală necondiţionată, distrugătoare a naturii nemuritoare.

Drept surogat a fost creat misterul creştin şi a mai fost creată şi ideea mântuirii prin Hristos; şi aici o schemă care deriva, în parte, din doctrina Misterelor (moartea şi învierea) a pierdut orice caracter iniţiatic şi degradându-se a fost aplicată numai pe planul religios al credinţei. Mai în general, a fost vorba despre o „morală", aceea de a se duce o viaţă cu frica în sân de pedepsele care, potrivit noii credinţe, puteau să-i fie aplicate „sufletului nemuritor" pe lumea cealaltă. Dacă – aşa cum s-a văzut – ideea medievală de imperiu nu arareori a fost umbrită de elementul iniţiatic, în ceea ce o priveşte pe Biserică – reprezentanta religiei dominante – aceasta a creat o doctrină a sacramentelor, a reluat simbolul „pontifical", a vorbit despre o regenerare; dar ideea propriu-zisă a iniţierii care contrasta cu spiritul Bisericii i-a rămas străină acesteia din urmă; drept care acea idee a ajuns să reprezinte o anomalie, o lipsă de respect faţă de orice formă tradiţională completă şi aceasta chiar şi în cazul Islamului. În legătură cu acestea, dualismul creştin, în caracterul său specific, a constituit un stimulent puternic al subiectivismului şi deci şi al irealismului în ceea ce privea problema elementului sacru. Care problemă, dintr-una de realitate, de experienţă transcendentă, a devenit una de credinţă, un fapt de sentiment sau obiect de speculaţie teologică. Puţinele momente de vârf atinse de o mistică creştină purificată nu au împiedicat faptul ca Dumnezeu şi zeii, îngerii şi demonii – esenţe inteligibile – precum şi cerurile, să capete forma de mit; iar Occidentul, o dată creştinat, a încetat să mai aibă de a face cu aceste mituri care erau, în fapt, nişte simboluri ale unor experienţe supraraţionale posibile, ale unor condiţii de existenţă supraindividuală, ale unor dimensiuni adânci ale fiinţei omeneşti. Lumea antică asistase deja la decăderea simbolisticii în mitologie, într-o mitologie care devenise din ce în ce mai mult opacă şi mută şi care intrase pe mâna arbitrarului fanteziei artistice. Iar atunci când experienţa sacrului s-a redus la credinţă, sentiment şi moralism şi *intuitio intelectualis*, la un simplu concept al filozofiei scolastice, irealismul avea să reintre în domeniul supranaturalului.

Această orientare a cunoscut o dezvoltare ulterioară o dată cu protestantismul a cărei existenţă simultană cu Umanismul şi Renaşterea este semnificativă.

Trecând cu vederea ultima semnificaţie a Bisericii în istoria civilizaţiilor, funcţia antagonică – despre care s-a amintit – a acesteia în Evul Mediu şi inexistenţa în cazul ei a unei dimensiuni iniţiatice şi esoterice, trebuie să i se recunoască, totuşi, bisericii catolice, un anumit caracter tradiţional care a înălţat-o în faţa a ceea ce a fost considerat un simplu creştinism prin faptul că a reuşit să organizeze un sistem de dogme, de simboluri, de mituri, de rituri şi de instituţii sacre, sistem în care se păstrează – fie şi prin reflex – nişte elemente ale unei ştiinţe superioare. Susţinând în mod rigid principiul autorităţii şi al dogmei, apărând caracterul supranatural şi suprarațional al „revelaţiei" în domeniul cunoaşterii, principiul transcendenţei harului în domeniul acţiunii, Biserica a apărat – într-o formă aproape disperată – caracterul nonuman al patrimoniului său, l-a apărat de orice prevaricaţiune individualistă. Această străduinţă deosebită a catolicismului (care explică, printre altele, multe din vicisitudinile pe care le-a cunoscut istoria sa) avea să întâlnească, totuşi, o opreliştе. Dar zăgazul nu avea să reziste; unor anumite forme nu aveau să le poată fi păstrate caracterele de intransigenţă proprii elementului nonuman, acolo unde nu numai că lipsea cunoaşterea superioară dar îşi făceau simţită prezenţa, din ce în ce mai mult, laicizarea Bisericii, corupţia şi caracterul nedemn a unei

mari părți a reprezentanților Bisericii, importanța pe care o câștigau în mod treptat în cazul ei interesele politice și contingente. Astfel încât climatul devenea tot mai propice unei reacții care avea să-i dea o grea lovitură elementului tradițional ce se adăugase creștinismului și avea să exaspereze subiectivismul și să facă să se afirme individualismul religios. Tocmai în aceasta a constat acțiunea Reformei.

Nu este câtuși de puțin o întâmplare faptul că cuvintele adresate de Luther împotriva „papalității ce fusese instaurată la Roma de către diavol", cuvintele împotriva Romei ca fiind acel „*regnum Babylonis*, ca o realitate ce se încăpățâna să rămână păgână și ostilă spiritului creștin, sunt destul de asemănătoare acelora folosite de primii creștini precum și în *Apocalipsele* ebraice împotriva orașelor imperiale Aquila și Ascia. Prin faptul de a respinge tot ceea ce în catolicism – contrar celor conținute în Evanghelii – era tradiție, Luther a dovedit că era vorba despre o totală lipsă de înțelegere a acelui conținut superior, în mai multe privințe, ce nu se limitau numai la substratul ebraic-meridional, nici la simplul devotament, care și-au făcut mai apoi simțită prezența în Biserică, în mod treptat, datorită unor influențe tainice provenite „de sus"[1]. Împărații ghibelini porniseră lupta împotriva Romei papilor în numele Romei reafirmând ideea elevată de *Sacrum Imperium* împotriva spiritualității nu numai religioase a Bisericii, ci și împotriva pretențiilor acesteia de a domina. Dar Luther nu se revolta împotriva Romei papilor decât din motivul că nu putea tolera celălalt aspect, pozitiv, al Romei pe care îl reprezenta componenta tradițională și ierarhică ce continua să se manifeste în compromisul catolic.

Și din punct de vedere politic Luther a favorizat în anumite privințe o emancipare nefastă. Principii germanici, în loc să ducă mai departe moștenirea lui Frederic II și să sprijine Reforma, au trecut de partea forțelor antiimperiale. În persoana autorului acelei scrieri *Warnung an seine lieben Deutschen* care se prezenta drept „profetul poporului german", acei principi l-au găsit tocmai pe cel ce prin tezele sale legitima revolta împotriva principiului imperial de autoritate și le dădea ocazia acestor principi să îmbrace în forma unei Cruciade antiromane – purtată în numele Evangheliei – nesupunerea lor și dorința lor de a fi liberi, ca suverani germani, scăpați de orice obligație ierarhică supranațională. Dar și în altă privință Luther a favorizat un proces involutiv. Doctrina sa a fost de natură să subordoneze religia – în toate manifestările ei concrete – față de Stat. Dar dat fiind faptul că în acele condiții numai principii laici erau aceia care cârmuiau Statele și dat fiind că o dată cu Luther se prevestea și un motiv democratic devenit mai precis mai apoi la Calvin (suveranii nu conduc pentru că sunt suverani, ci pentru că sunt reprezentanții comunității); și dat fiind că, pe de altă parte, Reformei îi este caracteristică o tăgăduire mai fermă a idealului „olimpian" sau „eroic", a oricărei posibilități a individului de a se depăși pe el însuși – fie prin asceză fie prin învestitură – și că misiunea de a conduce i se încredințează „de sus"; ei bine, tocmai din aceste motive considerațiile lui Luther în legătură cu „autoritatea laică" – *die weltliche Obrigkeit* – au reprezentat, în mod practic, inversiunea doctrinei tradiționale în legătură cu supremația regală și au lăsat loc uzurpării autorității spirituale de către puterea temporală. În zugrăvirea acelui Leviathan, reprezentat de „Statul absolut", un Hobbes avea să proclame, și nu într-un sens diferit, că: *civitatem et ecclesiam eadem rem esse*.

Din punctul de vedere al metafizicii istoriei, conținutul pozitiv și obiectiv al protestantismului rezidă în aceea că a dat importanță faptului că individul vremurilor mai noi nu conștientiza că nu avea în el acest principiu cu adevărat spiritual, drept care el, individul, trebuia să și-l reprezinte drept ceva transcendent. Pe această bază, însuși catolicismul își însușise mitul păcatului originar. Protestantismul nu admite acest mit,

susținând ideea neputinței omului de a ajunge, prin el însuși, la o mântuire; și, ca să generalizăm, acest protestantism consideră întreaga omenire ca fiind o adunătură blestemată, căreia îi este destinat să săvârșească, în mod automat, fapte rele; iar adevărului, umbrit de acel mit, protestantismul îi adaugă niște nuanțe de un autentic masochism siriac ce se exprimă în niște imagini cât se poate de dezgustătoare. Fapt e că Luther nu ezită să numească drept „nuntă regală" acea parte – în mod cu totul opus idealului antic de vigoare spirituală – imaginată drept „prostituată" și drept „cea mai mârșavă și păcătoasă creație" care intră în alcătuirea trupului femeii (în *De libertate christiana*) și nu ezită să-l compare pe bărbat cu un animal de povară, călărit fie de Dumnezeu fie de diavol, fără ca acest bărbat să se poată împotrivi cumva (în *De servo arbitrio*).

Dar acolo unde, din recunoașterea situației existențiale – la care ne-am referit mai înainte – ar fi trebuit să-i urmeze afirmarea necesității sprijinului, propriu unui sistem ritual și ierarhic, sau celei mai severe asceze având rol de împlinire, acolo Luther neagă amândouă lucrurile. De fapt, întregul sistem al lui Luther este condiționat, în mod vizibil, de ecuația personală și de intimitatea obscură a întemeietorului acestui sistem și anume aceea a unui călugăr ratat, a unui individ incapabil să-și învingă propria natură stăpânită de patimă, de senzualitate, de mânie. Și această ecuație personală se reflectă în doctrina, neobișnuită, potrivit căreia cele zece porunci nu i-ar fi fost date omului de către divinitate pentru a fi aplicate în viață, ci pentru ca el, omul, recunoscându-și neputința de a le urma, recunoscându-și nimicnicia, neputința de a-și stăpâni dorința pătimașă și tendința spre păcat, se încredințează lui Dumnezeu – imaginat drept om – sperând în mod disperat în mântuire din partea acestuia. Această „justificare prin intermediul credinței pure", această condamnare a „lucrărilor" îl determină pe Luther să-i atace cu vehemență până și pe călugări și viața ascetică, viață pe care el o numește „o viață în zadar, o viață pierdută", distrăgându-i astfel atenția omului occidental de la acele rămășițe de posibilități de reintegrare oferite de viața contemplativă pură pe care le păstrase catolicismul și care au culminat cu niște figuri ca acelea ale Sfântului Bernard de Clairvaux, a unui Ruysbroeck, a Sfântului Bonaventura sau a unui Meister Eckhart[2]. În al doilea rând, Reforma avea să tăgăduiască principiul autorității și a ierarhiei pe planul elementului sacru. Ideea potrivit căreia o ființă ce are calitatea de *pontifex* poate fi infailibilă în materie de doctrină sacră și prin aceasta să-și revendice în mod legitim dreptul la o autoritate incontestabilă a fost considerată aberantă și absurdă, aceasta deoarece Hristos nu i-ar fi dat nici unei Biserici, nici măcar celei protestante, privilegiul infailibilității[3]; în acest fel i se lăsa fiecăruia libertatea de a judeca în materie de doctrină și de interpretare a cărților sfinte, fără a fi controlat sau a ține seama de vreo tradiție. Nu numai în domeniul cunoașterii este anulată deosebirea dintre laic și sacerdot; aici este negată și demnitatea sacerdotală înțeleasă nu ca un atribut irelevant, dar și cu referire la cel care, spre deosebire de ceilalți indivizi, este dotat cu un har supranatural și poartă pecetea acelui *character indelebilis*, care îi permite să oficieze ritualurile (acestea reprezintă niște urme ale ideii antice a „stăpânului riturilor")[4]. Astfel încât sensul obiectiv și nonuman pe care l-ar fi putut avea nu numai dogma și simbolul, dar și sistemul riturilor și al sacramentelor este tăgăduit.

S-ar putea obiecta aici faptul că toate acestea nu mai existau sau că nici nu existaseră vreodată decât poate formal sau, așa cum am spus-o noi înainte, ca o reflectare. Dar în acest caz calea spre o reformă adevărată n-ar fi fost decât una singură: și anume aceea *de a se fi acționat în mod serios* prin intermediul unor indivizi demni și nu al unor impostori ce-și băteau joc de un principiu și de o tradiție. Dar protestantismul a dus credința adevărată

la distrugere şi la negarea oricărui principiu constructiv. Iar salvarea nu venea decât din convingerea subiectivă de a te fi aflat în rândul celor mântuiţi de Hristos, în rândul celor „aleşi" prin graţia divină. Drept care s-a mers şi mai departe pe calea irealismului spiritual. Dar contralovitura, materialistă, firească, nu avea cum să lipsească.

O dată ce a fost tăgăduit conceptul obiectiv al spiritualităţii ca o realitate a vieţii supraordonată existenţei profane, doctrina protestantă i-a îngăduit individului să se simtă în toate formele existenţei – să se simtă ca o fiinţă în acelaşi timp spirituală şi pământeană, îndreptăţită şi păcătoasă. Şi toate acestea aveau să conducă, în ultimă instanţă, la laicizarea deplină a oricărei vocaţii superioare, nu la sanctificare, ci la moralism şi la puritanism. În evoluţia istorică a protestantismului –mai ales în chip de calvinism şi puritanism anglo-saxon – ideea religioasă îşi pierde din ce în ce mai mult consistenţa, se disociază tot mai mult de orice interes transcendent şi merge până acolo încât să constituie o mistică a serviciului social, a muncii, a „progresului" şi până şi a câştigului. Aceste forme de protestantism anglo-saxon aveau să sfârşească într-o comunitate a credincioşilor ce avea să fie lipsită de un conducător reprezentând un principiu transcendent de autoritate; astfel încât idealul de Stat avea să fie redus la acela de simplă „societate" a unor cetăţeni creştini „liberi". Într-o societate de acest gen, semnul, semnul alegerii divine reprezintă un succes, o performanţă care în epoca în care va prevala criteriul economic echivalează cu bogăţie, prosperitate. Şi aici apare, în mod clar, unul dintre aspectele acelei inversiuni degradante despre care am vorbit; şi această teorie calvinistă se trădează, de fapt, ca fiind contrafacerea materialistă şi laică a vechii doctrine mistice a victoriei. Şi aceasta avea sa dea pentru ceva vreme o justificare etico-religioasă a ascensiunii clasei negustorilor, din cadrul Stării a Treia, în ciclul său, care ciclu este cel al marilor democraţii moderne şi al capitalismului.

De altfel, individualismul încorporat în teoria protestantismului privind libera alegere nu a fost lipsit de legătură cu un alt aspect al umanismului modern şi anume cu cel al *raţionalismului*. Individul, care a terminat cu tradiţia dogmatică şi cu principiul autorităţii spirituale pretinzând că are discernământul necesar, sfârşeşte, în mod treptat, prin a trece la cultul a ceea ce în el – fiinţă omenească – se află în baza oricărei judecăţi, adică a raţiunii cărei raţiuni îi atribuie măsura oricărei certitudini, oricărui adevăr şi oricărei norme. Şi tocmai aceste lucruri s-au întâmplat în Occident după Reformă. Acolo a existat, în mod firesc, raţionalism încă în Elada (prin acea înlocuire a conceptului socratic de realitate prin realitate) şi mai apoi în Evul Mediu (prin acea teologie „filozoficizată"). Dar începând cu Renaşterea, raţionalismul prinde a se diferenţia şi capătă, în ipostaza unuia din curentele sale mai importante, un caracter nou şi anume acela că din speculativ devine agresiv mergând până acolo încât să le dea naştere iluminismului, enciclopedismului, criticii antireligioase şi revoluţionare[5]. În legătură cu aceasta se cuvine să semnalăm şi efectele proceselor ulterioare de involuţie şi de inversare, care au avut un caracter de-a dreptul sinistru pentru că au lovit în nişte structuri de tip iniţiatic; şi avem în vedere aici cazul acelor Iluminaţi, precum şi cazul masoneriei moderne. Superioritatea faţă de dogmă şi faţă de formele religioase simple occidentale, care superioritate îi era conferită celui iniţiat de faptul că era „iluminat" din punct de vedere spiritual, avea să fie revendicată mai apoi de către cei ce apărau dreptul suveran al religiei şi aceia aveau să fie cei ce aparţineau structurilor mai sus-amintite, cei ce fuseseră promotorii acestei inversări şi merseseră până acolo încât să transforme grupurile pe care le conduceau în instrumente active de răspândire a gândirii tradiţionale şi raţionaliste. Drept exemplu mai tangibil în legătură cu aceste lucruri l-ar putea constitui rolul pe care l-a avut masoneria

în revoluţiile americane, ca şi în pregătirea ideologică subterană a revoluţiei franceze, precum şi, în mare parte, a revoluţiilor care au urmat (în Spania, Italia, Turcia etc.). Şi aşa se face că, nu numai prin intermediul unor influenţe generale, dar şi prin intermediul unor centre bine precizate de acţiune concertată s-a constituit ceea ce poate fi numit frontul secret al subversiunii mondiale şi cel al antitradiţiei.

Într-o altă direcţie – limitată totuşi la domeniul gândirii speculative – raţionalismul avea să dezvolte orientarea irealistă până la formele idealismului absolut şi ale panlogismului. Avem de a face aici cu preamărirea spiritului şi a gândirii, a conceptului şi a realităţii, iar ipostazele logice, ca de pildă „Eul transcendental" înlocuiesc în individ atât Eul real cât şi orice presimţire a principiului supranatural. Aşa-zisa „gândire critică ajunsă la conştiinţa de sine" declară: „Tot ceea ce este real este şi raţional şi tot ceea ce este raţional este şi real", fapt care defineşte forma-limită a irealismului[6].

Dar, practic vorbind, un rol mult mai important l-a avut raţionalismul în edificarea lumii moderne prin asocierea cu empirismul şi cu experimentalismul în cadrul scientismului.

Şi precizăm, încă o dată, faptul că naşterea gândirii naturalist-ştiinţifice moderne este aproape contemporană cu Renaşterea şi cu Reforma, pentru că în toate acestea este vorba, în definitiv, despre nişte expresii ale uneia şi aceleiaşi revoluţii. Individualismul poartă cu sine, în mod necesar, naturalismul.

O dată cu revolta individualismului avea să se piardă orice conştiinţă a supralumii. Şi avea să rămână drept atotcuprinzătoare şi sigură numai viziunea materială asupra lumii, natura ca ipostază exterioară şi ca fenomen. O privire de ansamblu ar fi în măsură să vadă lucrurile aşa cum nu le-a mai văzut nicicând. Mai existaseră înainte vreme nişte anticipări ale unei asemenea răsturnări de situaţie; dar acestea reprezentaseră nişte apariţii sporadice care nu se materializaseră în nişte forţe de natură să formeze civilizaţia[7]. Era momentul în care realitatea devenea sinonimă cu materialitatea. Noul ideal al ştiinţei era acela care privea numai ceea ce era fizic şi care avea să se materializeze printr-o *construcţie*; nu mai reprezenta o sinteză a unei intuiţii intelectuale, ci o străduinţă a facultăţii pur umane de a unifica din exterior „în mod inductiv" – prin atingere şi nu prin simpla vedere – multitudinea şi varietatea impresiilor şi aparţiţiilor sensibile pentru a se putea ajunge astfel la nişte raporturi matematice, la nişte legi de constanţă, la nişte ipoteze şi principii abstracte a căror valoare se măsoară numai din capacitatea lor de a prevedea mai mult sau mai puţin exact fără ca acestea să-şi aducă vreo contribuţie mai de seamă, fără ca acestea să reprezinte ceva care să determine o eliberare şi o elevaţie interioară. Şi această cunoaştere moartă a unor lucruri moarte şi-a făcut simţită prezenţa în sinistra artă de a crea nişte entităţi artificiale, nişte automate, nişte lucruri diabolice. Instaurării raţionalismului şi a scientismului trebuia să-i urmeze în mod inevitabil, şi instaurarea tehnicii şi a maşinii – centru şi apoteoză a noii lumi umane.

De altfel ştiinţei moderne i se datorează profanarea sistematică a celor două domenii, cel al acţiunii şi cel al contemplaţiei prin propagarea elementului plebeu pe pieţele Europei. Ea, ştiinţa modernă, este aceea care a degradat şi a democratizat însăşi noţiunea de ştiinţă, stabilind criteriul uniformităţii adevărului şi certitudinii în lumea lipsită de viaţă a numerelor şi în superstiţia metodei „pozitive", indiferentă faţă de tot ceea ce, prin datele furnizate de experienţă, are un caracter calitativ şi o valoare de simbol. Şi tot ştiinţa modernă este aceea care a închis calea oricărei înţelegeri pentru disciplinele tradiţionale şi prin mirajul unor evidenţe accesibile tuturor a afirmat superioritatea culturii laice creând mitul omului cult şi al savantului. Şi tot ea este aceea care izgonind bezna „superstiţiei" a „religiei" şi făcând să se strecoare imaginea necesităţii naturale a distrus

în mod treptat şi obiectiv orice posibilitate de legătură subtilă cu puterile ascunse ale lucrurilor; şi tot ea l-a făcut pe om să nu mai audă glasul pământului, al mării şi al văzduhului şi a creat mitul „noii ere a progresului" deschizându-le tuturor toate drumurile şi, în sfârşit, le-a aţâţat la răzvrătire pe slugi. Şi tot această ştiinţă, prin faptul că a oferit, în zilele noastre, instrumentele de control şi de folosire a oricărei forţe a naturii – potrivit unor idealuri de cucerire ahrimanică – a făcut să se nască în individ o tentaţie nemaicunoscută până acum de acesta care să-l determine să confunde renunţarea cu gloria şi puterea cu fantasma puterii.

Acest proces de separare, de disociere de supralume, de pierdere a tradiţiei, de laicism care izbucneşte şi de raţionalism şi naturalism triumfător este identic pe planul legăturilor individului cu realitatea, precum şi la nivelul societăţii, al Statului, a obiceiurilor. Am mai vorbit despre toate aceste lucruri atunci când am tratat problema pieirii civilizaţiei, când am vorbit despre faptul că cei umili se conformau strict principiilor şi instituţiilor tradiţionale dat fiind că se aflau într-un raport ierarhic cu nişte fiinţe care ştiau şi care „erau" şi care confirmau şi păstrau vie spiritualitatea nonumană a oricărei legi tradiţionale şi conţinutul şi adaptarea acesteia. Dar atunci când un asemenea centru de referinţă nu-şi mai face simţită prezenţa sau continuă să existe doar simbolul acestuia, atunci subordonarea este una în zadar, iar ascultarea – una sterilă; iar rezultatul în acest caz este o închistare şi nu o participare rituală. Astfel că în lumea modernă, umanizată şi lipsită de dimensiunea transcendenţei era ceva inevitabil ca să nu mai acţioneze nici o lege a ierarhiei sau a stabilităţii fie şi pe planul cel mai îndepărtat, era inevitabil să se ajungă la o adevărată degringoladă a individului nu numai în materie de religie, ci şi în domeniul politic, care individ nu mai avea să recunoască nici o valoare, nici o instituţie, nici o autoritate tradiţională. O dată cu laicizarea acelei *fides*, revoltei împotriva autorităţii spirituale aveau să-i urmeze revolta împotriva puterii temporale şi revendicarea „drepturilor omului", afirmarea libertăţii şi egalităţii fiecărui individ, abolirea definitivă a ideii de castă (sau „clasă funcţională") şi de privilegiu şi, în sfârşit, fărâmiţarea anarhică.

Dar, potrivit unei legi a acţiunii şi reacţiunii, oricărei uzurpări individualiste îi urmează, în mod automat, o limitare colectivistă. Cel-fără-de-castă, robul eliberat şi acel paria preamărit – „omul liber" – modern – are împotriva lui masa altor indivizi fără-de-castă şi, în ultimă instanţă, forţa brutală a colectivului. Prăbuşirea îşi urmează calea, de la personal se merge înapoi în anonimat, în turmă, în cantitatea haotică şi neorganică. Şi aşa cum construcţia ştiinţifică a încercat, printr-un proces din exterior, să recompună multitudinea fenomenelor particulare, multitudine lipsită de acea unitate interioară a lor ce există numai în materie de cunoaştere metafizică, tot aşa şi modernii au încercat să suplinească unitatea – care în societăţile vechi era asigurată de tradiţiile vii şi de dreptul sacru – printr-o unitate exterioară, anodină, mecanică, în care indivizii sunt constrânşi şi în care nu mai există între ei nici o legătură organică şi în care ei nu mai pot întrezări nici un principiu sau o imagine superioară cărora să li se supună de bunăvoie. În acest fel se nasc nişte forme colective – bazate în mod esenţial pe nişte condiţii ale existenţei materiale şi pe nişte factori ai vieţii sociale dominată, fără strălucire, de sistemul impersonal şi nivelator al „puterilor publice" – se nasc aşadar nişte forme colective care slăvesc în absurd argumentul individualist. Aceste forme – chiar dacă se prezintă sub masca democraţiei sau a Statelor naţionale, sub masca unor republici sau a unor dictaturi – încep să fie dirijate de nişte forţe subumane independente.

Episodul cel mai hotărâtor pentru dezlănţuirea plebei europene, adică Revoluţia franceză, ne arată deja trăsăturile caracteristice ale unei astfel de răsturnări de situaţii,

de valori. În acest caz se poate constata cum puterile scapă din mâinile celor care le-au făcut, în mod aparent, să apară. S-ar spune că o dată ce s-a dezlănțuit, această revoluție ar fi mers înainte de la sine dirijându-i mai mult ea pe oameni decât oamenii pe ea. Și ea i-a nimicit, unul câte unul, pe fiii ei. Conducătorii acestei revoluții par a fi fost mai mult niște încarnări ale spiritului revoluționar decât niște personalități în adevăratul sens al cuvântului, niște indivizi duși de curent ca niște lucruri inerte. Aceștia se mențin pe creasta valului și urmează curentul atâta timp cât folosesc scopurilor revoluției; dar imediat ce încearcă să stăpânească sau să înfrâneze curentul acesta se învârtejește și-i înghite. Puterea pandemică a molipsirii, forța-tampon a „stărilor de gloată" în care rezultanta transcende și transportă suma tuturor componentelor, repeziciunea cu care se succed evenimentele și sunt depășite toate obstacolele, învățătura fatidică a atâtor și atâtor episoade – au fost, toate acestea, niște aspecte caracteristice ale Revoluției Franceze prin care se dezvăluie, totuși, un element nonuman, ceva subpersonal având viață și gândire proprie, o forță căreia i se supun oamenii, devin simple unelte ale acesteia[8].

În zilele noastre unul și același fenomen – în grade și forme diferite – poate fi observat în aspectele importante ale societății moderne în general, după prăbușirea ultimelor stăvilare. Privind lucrurile din punct de vedere politic, anonimatul structurilor ce pun pe seama poporului și a „națiunii" originea oricărei puteri, nu se întrerupe decât pentru a lăsa loc unor fenomene cu totul asemănătoare străvechilor tiranii populare: și anume niște personalități care își fac simțită prezența în mod efemer prin arta de a trezi forțele oarbe ale *demosului* și de a le manipula fără a dispune de un principiu cu adevărat superior și neavând deci, decât în mod iluzoriu, controlul asupra acestor forțe pe care le pun în mișcare. Accelerarea, iuțeala deosebită, proprie a tot ceea ce se prăbușește, a ținut ca faza individualismului și a raționalismului să fie depășită; a ținut ca acestei faze să-i urmeze afirmarea unor forțe irațională și primitive, forțe având o corespondență mistică. Avem de a face aici cu niște evoluții ale procesului, cunoscut, de involuție. Acestui proces i se asociază, în domeniul culturii acea răsturnare a valorilor pe care cineva a caracterizat-o prin expresia: *trahison des clercs*[9].

Cei care – prin aderarea lor la niște forme ce nu aveau de a face cu niște activități și valori superioare – se opuneau realismului maselor și opunând vieții pătimașe și irațională a acestor mase fidelitatea lor față de unele interese și principii mai înalte și un soi de transcendență care le împiedica pe elementele inferioare să-și constituie drept religie ambițiile lor, felul lor general de a fi – ei bine, tocmai aceștia s-au apucat în vremurile mai noi să-l ridice în slavă pe acel realism plebeu și existența inferioară pângărită conferindu-le aureola unei mistici, unei morale, unei religii. Și nu numai că aceștia au întreținut pasiunile realiste, separatismele și urile politice, nu numai că s-au lăsat cuprinși de euforia realizărilor și cuceririlor temporale tocmai în momentul în care – dată fiind puterea crescândă a elementului inferior – funcția lor de opoziție ar fi fost mai mult decât necesară, dar, lucru mult mai grav, ei s-au apucat să ridice în slavă în toate acestea numai singurele posibilități omenești pe care este frumos și demn să le cultivi, singurele prin care omul poate ajunge la o viață morală și spirituală perfectă. Așadar le-au conferit acelor pasiuni niște puternice armuri doctrinare, filozofice și chiar și religioase (fapt care a făcut să le crească peste măsură puterea acestora) și în același timp împroașcă cu ridicol și abjecție în orice interes sau principiu transcendent superior părtinirilor de rasă sau de națiune, principiu ce nu depinde de condiționalitățile umane și politico-sociale[10]. Drept care apare din nou fenomenul unei inversări patologice de polaritate și anume individul cu aptitudinile sale superioare devine instrumentul *altor* forțe care îl disprețuiesc și care forțe îl folosesc adeseori pe individ – fără ca acesta să bănuiască – în scopul unor distrugeri spirituale[11].

De altfel se înregistrase deja o „trădare" atunci când aptitudinile intelectuale au fost folosite în mare măsură la cercetarea naturalistă, iar ştiinţa profană care a derivat din această cercetare naturalistă s-a constituit într-o ştiinţă adevărată, unică, devenind aliata raţionalismului în atacul împotriva tradiţiei şi religiei şi pe de altă parte punându-se, efectiv, în slujba nevoilor materiale ale vieţii, ale economiei, ale industriei, ale producţiei şi superproducţiei, ale dorinţei de putere şi de bogăţie.

În aceeaşi ordine de idei, legea şi morala se laicizează, nu mai sunt „din sus şi spre sus", îşi pierd orice justificare şi scop spiritual, capătă un sens numai social şi uman. Dar un fapt semnificativ este acela că în unele ideologii mai recente legea şi morala au sfârşit prin a pretinde aceeaşi autoritate de mai înainte, cu o direcţie inversată: şi anume „din jos şi spre jos". Ne referim la o „morală" care îi recunoaşte individului o valoare numai în calitate de membru al unei instituţii colective fără titlu, identificându-şi individul destinul şi fericirea cu acelea ale instituţiei şi denunţând drept „decadentism" şi „înstrăinare" orice formă de activitate care nu este „angajată", care nu este în slujba plebei organizate aflate în plin marş spre cucerirea planetei. Ne vom întoarce la aceste lucruri atunci când vom lua în considerare formele specifice cu care prezentul ciclu este pe cale să se închidă. Aici va fi de ajuns să relevăm întoarcerea pe dos a forţelor individualiste cărora procesul de dezagregare le-a prins mişcările şi care nu mai continuă să existe decât în rămăşiţele şi în veleităţile unui palid şi neputincios „umanism" al unor literaţi burghezi.

Dar prin principiul potrivit căruia omul mai înainte de a fi persoană, individ, trebuie să se simtă drept grup, facţiune, partid şi, în sfârşit, colectivitate şi să valoreze, efectiv, în raport cu aceste entităţi, se poate spune foarte bine că se reproduce aceeaşi legătură pe care o avea sălbaticul cu totemul tribului său, ba chiar în cadrul unui fetişism mai rău.

Cât despre viziunea generală asupra vieţii, trecerea la o „civilizaţie a transformării" a fost considerată de către moderni drept o cucerire[12]. Valorificarea aspectului numai temporal al realităţii sub formele istoriei, apoi istorism, a fost una dintre urmările acestei cuceriri. Părăsindu-şi originile, mişcarea aceea nedefinită, stupidă şi accelerată căreia i s-a spus, pe bună dreptate, o „fugă înainte" a devenit motivul dominant al civilizaţiei moderne sub semnul evoluţionismului şi progresismului. Fapt e că germenii acestei mitologii superstiţioase aplicate la timp se pot întâlni în escatologia şi în mesianismul ebraico-creştin, dar şi în prima apologetică catolică, întrucât aceasta i-a dat valoare caracterului de „noutate" al revelaţiei creştine în aşa măsură încât în polemica Sfântului Ambrozie împotriva tradiţiei romane s-a remarcat o primă schiţă a însăşi teoriei progresului. „Descoperirea omului", proprie Renaşterii, a pregătit terenul cel mai potrivit pentru dezvoltarea acelor germeni până în perioada iluminismului şi a scientismului, după care spectacolul dezvoltării ştiinţelor naturii, a tehnicii, al invenţiilor şi al tot restului a folosit drept opiu pentru a îndepărta privirea, pentru a o face să nu mai prindă sensul ascuns şi esenţial al întregii mişcări; şi anume părăsirea fiinţei şi anularea poziţiei centrale a omului, contopirea acestuia cu curentul transformării, curent devenit mai puternic decât omul. Iar atunci când himerele progresismului cel mai grosolan riscă să-şi facă apariţia ca atare, atunci noile religii ale Vieţii şi elanului vital, activitatea şi mitul „faustian" vor oferi alte opiacee menite să facă în aşa fel ca mişcarea să nu se oprească ci să fie grăbită, ca aceasta să capete un sens prin ea însăşi, un sens atât pentru om cât şi pentru existenţă în general.

Încă o dată, răsturnarea este evidentă. Centrul s-a deplasat spre acea forţă elementară scăpată din regiunea inferioară care în lumea Tradiţiei a fost considerată întotdeauna drept o putere vrăjmaşă şi a cărei supunere şi fixare într-o „formă", într-un spaţiu şi într-o iluminată eliberare a sufletului reprezenta misiunea celui ce aspira la existenţa superioară

preconizată de mitul eroic şi olimpian. Posibilităţile omeneşti care se orientau în mod tradiţional în această direcţie de aşa-zisă „dezidentificare" şi de eliberare sau care, cel puţin, îi recunoşteau autoritatea supremă în măsură să stabilească sistemul participărilor ierarhice, aşadar aceste posibilităţi au trecut – printr-o schimbare bruscă a polarităţii – în lumea modernă, în slujba puterilor transformării, în sensul a ceva care le acceptă, le sprijină, le stimulează, le accelerează ritmul recunoscând în ele nu numai ceea ce este, ci şi ceea ce *trebuie să fie*, ceea ce ar fi bine să fie.

Pe această bază, în aşa-zisul „activism" modern, în loc să existe o cale spre elementul supraindividual – aşa cum era cazul în posibilităţile din vechime ale ascezei eroice – există o cale ce duce la elementul subindividual şi sunt înlesnite şi provocate nişte incursiuni nimicitoare ale elementului iraţional şi colectiv în structurile – care deja se clatină – ale personalităţii umane. Şi nu lipseşte în anumite medii un oarecare element „frenetic" asemănător celui străvechiului dionisism, dar la un nivel mult mai coborât şi obscur, dat fiind că lipseşte aici orice referire la elementul sacru, întrucât circuitele umane sunt singurele care absorb forţele evocate. Depăşirii spirituale a timpului care se realizează prin ridicarea până la nivelul unei perceperi a elementului etern i se opune astăzi contrafacerea acestei depăşiri: şi anume depăşirea mecanică şi iluzorie dată de viteză, de instantaneitate şi de simultaneitate ale cărei unelte sunt expedientele tehnicii şi varietatea noii „vieţi intense". Cel ce înţelege singur ceea ce nu este legat de timp poate pricepe dintr-o dată şi faptul că prin transformare îşi face simţită prezenţa condiţia succesiunii; în acelaşi mod în care cel ce ajunge în vârful unui turn poate îmbrăţişa dintr-o singură privire şi poate cuprinde într-o unitate de ansamblu toate lucrurile pe care în înşiruirea lor le-ar putea vedea doar unul după altul. Dar cel care, printr-o mişcare opusă, se cufundă în transformare legănându-se în iluzia că i se va putea opune, acela nu poate cunoaşte decât orgasmul, ameţeala, accelerarea convulsivă a vitezei, excesul pandemic al senzaţiei şi al agitaţiei. Această precipitare a celui ce s-a „identificat", care face să se încetinească ritmul, care dezorganizează durata, care anulează intervalul şi distanţa liberă, această precipitare îşi face simţită prezenţa în instantaneitate, într-o dezintegrare a unităţii interne. De aceea omului modern *existenţa, starea*, îi apar ca nişte lucruri moarte; pentru că omul modern nu trăieşte dacă nu acţionează, dacă nu se agită, dacă nu se miră de cutare şi cutare lucru. Spiritul acestui om – dacă ar mai putea fi vorba de spirit – nu se hrăneşte decât cu *senzaţie*, cu dinamism şi devine astfel un mijloc pentru încarnarea forţelor celor mai întunecate.

Aşa se face că diferitele „mituri" moderne privind acţiunea par a fi stegarii unei faze finale şi hotărâtoare. O dată dispărute în depărtări – ca nişte culmi fără chip, stelare, ale supralumii – dispărute dincolo de focurile impure ale substanţei vitale colective şi dincolo de ceţurile şi mirajele „culturii" moderne, se pare că se anunţă dinainte o epocă în care nu va fi cu putinţă afirmarea „luciferică" şi teofobă individualistă şi în care nişte puteri cu neputinţă de stăpânit vor trage după ele această lume a maşinilor şi a fiinţelor omeneşti turmentate şi ratate care prin căderea lor le-au înălţat acestor puteri nişte temple uriaşe şi le-au deschis căile pământului.

Şi nu este lipsit de interes, pe de altă parte, de a releva faptul că lumea modernă dovedeşte o întoarcere – într-o formă schimbată – la temele proprii străvechilor civilizaţii ginecocratice meridionale. Şi socialismul şi comunismul din societăţile moderne nu reprezintă, oare, nişte reapariţii materializate şi mecanizate ale străvechiului principiu teluric-meridional al egalităţii şi al promiscuităţii încarnat în Mama-pământ? La fel de fizic şi de falic este, în lumea modernă, idealul predominant al virilităţii, exact la fel ca în ginecocraţia afroditică. Sentimentul plebeu de patrie care s-a afirmat o dată cu Revoluţia

Franceză şi a fost dezvoltat mai apoi de ideologiile naţionaliste ca o mistică a stirpei şi tocmai a Patriei-Mamă sfântă şi omnipotentă, reprezintă reînsufleţirea unei forme de totemism feminin. Iar regii şi şefii guvernelor care sunt lipsiţi de orice autonomie reală, în regim democratic, dovedesc prin aceasta dispariţia principiului absolut al suveranităţii paterne şi a revenirii principiului potrivit căruia în Mamă – în substanţa *demosului* – se află izvorul propriei puteri. În zilele noastre îşi mai fac simţită prezenţa – în nişte forme noi – şi hetairismul şi amazonismul; fapt care marchează destrămarea familiei şi senzualismul modern – necontenita şi obscura căutare a femeii şi a plăcerii; şi mai avem de a face cu masculinizarea femeii, cu emanciparea ei şi cu prezenţa acesteia pe primul plan în comparaţie cu bărbatul – sclav al simţurilor – sau animal folosit la fel de fel de treburi. Cât despre masca lui Dionysos, aceasta a fost recunoscută nu demult în concepţia despre viaţă, precum şi în elanul acelui „activism" şi al acelei transformări. Astfel că renaşte – dar în posibilităţile sale cele mai slabe – acea *mutatis mutandis* – acea civilizaţie decadentă ce apăruse deja în străvechea lume mediteraneană. Dar lipseşte aici orice sens al elementului sacru, lipseşte orice echivalent al castei şi blânda ipostază demetrică. Mai mult decât reminiscenţele religiei pozitive ce avea să predomine în Occident, astăzi au valoare de simptom evocările obscure proprii diverselor curente medianico-spiritiste, teozofice – având drept scop valorificarea subconştientului, a misticismului cu substrat panteist şi materialist şi de alt soi – care proliferează într-o măsură cu atât mai epidemică, aşa ca în cazul ţărilor anglo-saxone – cu cât materializarea de tip viril a existenţei obişnuite a atins nivelul maxim şi protestantismul a despuiat de sens şi a laicizat însuşi idealul religios[13]. În acest fel, paralela este aproape completă, iar cercul are tendinţa de a se închide.

BIBLIOGRAFIE

F. Altheim, *Romanzo e decandeza* (Elementul romanic şi decadenţa), Ed., Settimo Sigillo, Roma, 1995.

E. Burke, *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia* (Reflecţii în legătură cu Revoluţia din Franţa), Ideazione Editrice, Roma, 1997.

A. Cochin, *Meccanica della Rivoluzione* (Mecanica Revoluţiei), Rusconi, Milano, 1972.

A. Cochin, *Lo spirito del giacobinismo* (Spiritul iacobinismului), Bompiani, Milano, 1989.

A.K. Coomaraswamy, *Sapienza orientale e cultura occidentale* (Înţelepciunea orientală şi cultura occidentală), Rusconi, Milano, 1988.

H. Coston, *L'alta finanza e le rivoluzioni* (Puterea financiară şi revoluţiile), Edizioni di Ar, Padova, 1971.

J. Evola, *Scritti sulla massoneria* (Scrieri tratând despre masonerie), Ed. Settimo Sigillo, Roma, 1987.

F. Fransoni, *La nascita dello spirito borghese* (Naşterea spiritului burghez), în *Quaietele din Avallon*, nr. 5, Rimini, 1984.

P. Gaxote, *La Rivoluzione Francese* (Revoluţia Franceză), Mondadori, Milano, 1997.

R. Guénon, *Il Regno della Quantità e i segni dei tempi* (Domnia Cantităţii şi semnele timpurilor), Adelphi, Milano, 1980.

S. Quinzio, *Radici ebraiche del moderno* (Rădăcini ebraice ale modernului), Adelphi, Milano, 1990.

O. Spengler, *L'uomo e la macchina* (Omul şi maşina), Ed. Settimo Sigillo, Roma, 1989.

14. Decăderea castelor

Am arătat în linii mari etapele caracteristice care au dus în mod treptat la declin potrivit unei legi generale obiective: şi anume legea *decăderii castelor*[2]. Istoriceşte vorbind, procesul de decădere începe încă din timpurile preantice şi se înregistrează un declin progresiv al puterii şi al tipului de civilizaţie în fiecare din cele patru caste – conducătorii divinizaţi, nobilimea războinică, burghezia (economia, „negustorii") şi robii – care în civilizaţiile tradiţionale corespundeau diferenţierii calitative ale principalelor posibilităţi umane. În comparaţie cu mişcarea generală, tot ceea ce priveşte diferitele conflicte dintre popoare, viaţa naţiunilor precum şi celelalte contingenţe istorice nu are decât un caracter secundar, episodic.

Am vorbit mai înainte de toate despre apusul erei primei caste. Reprezentanţii regalităţii divine, conducătorii – care întrunesc în persoana lor cele două puteri, virilitatea spirituală şi suveranitatea olimpiană – aparţin, în viziunea Occidentului, unui trecut îndepărtat, aproape mitic. Şi s-a văzut în ce fel anume s-a desfăşurat – prin slăbirea progresivă a acelei Lumini a Nordului – procesul de decadenţă şi cum în idealul ghibelin al Sfântului Imperiu Roman s-a înregistrat ultimul ecou al celei mai nobile tradiţii.

O dată ce a dispărut vârful, autoritatea trece la nivelul imediat inferior: şi anume trece în mâinile castei războinicilor. Acum pe primul plan se află monarhii care sunt doar nişte conducători militari, nişte administratori ai justiţiei temporale şi mai apoi suverani politici absoluţi. O regalitate a sângelui ce o înlocuieşte pe cea a spiritului. Mai continuă să existe, pe ici pe colo, ideea „dreptului divin", dar ca o formulă lipsită de conţinut. Cazuri de suverani de acest tip s-au înregistrat chiar din vremea antichităţii în spatele unor instituţii care mai păstrau doar în aparenţă trăsăturile caracteristice ale străvechii structuri divine. În orice caz, în Occident, o dată cu destrămarea ecumenei medievale, trecerea la noua fază a fost generală şi definitivă. Acea *fides*, element de legătură a Statului în această fază, nu mai are un caracter religios, ci numai unul războinic; are sensul de lealitate, de fidelitate, de onoare. Avem de a face, în esenţă, cu era şi cu ciclul marilor monarhii europene.

Se înregistrează cea de a doua prăbuşire: şi anume aceea în care aristocraţiile decad, monarhiile se clatină; acestea din urmă, atunci când nu sunt înlocuite – prin revoluţii sau pe cale constituţională – cu nişte regimuri diferite, devin nişte supravieţuitoare inutile supuse „voinţei naţiunii". De unde şi formula: *„Le roi règne, mais il ne gouverne pas"*. În cazul democraţiilor parlamentare, constituirea oligarhiilor capitaliste a însemnat trecerea puterii de la cea de a doua castă la echivalentul modern al celei de a treia caste: şi anume de la războinic la negustor. Regele cărbunelui, regele fierului, regele petrolului şi aşa mai departe iau până la urmă locul regilor de mai înainte – regii sângelui şi regii spiritului. Dar şi antichitatea a cunoscut – uneori, şi în forme sporadice – acest fenomen: atât la Roma cât şi în Grecia „aristocraţia censului" a forţat în mod repetat structura ierarhică ocupând funcţii nobiliare, nesocotind legile sacre şi instituţiile tradiţionale, pătrunzând în armată şi până şi în cler şi în demnitatea de consul. Apoi s-au putut vedea revolta Comunelor şi apariţia diferitelor formaţiuni medievale precum şi a unei puteri mercantile. Proclamarea în Franţa a drepturilor „Stării a Treia" a reprezentat etapa decisivă

căreia i-au urmat varietățile „revoluției burgheze", adică tocmai ale celei de a treia caste care au servit drept instrumente ale ideologiilor liberale și democratice. Acestei epoci îi este caracteristică în mod corespunzător și teoria *contractului social*; nu mai avem de a face acum, ca relație socială, cu o *fides* de tip războinic, adică cu niște raporturi de fidelitate și de onoare. Relația socială capătă un caracter utilitar și economic: este un acord pe baza convenienței și interesului material, o înțelegere așa cum numai un negustor o poate concepe. Și intermediar în această înțelegere este aurul, drept care cei ce pun stăpânire pe acest aur și se pricep să-l facă să sporească (capitalism, finanțe, trusturi industriale) în spatele unei fațade democratice, aceia controlează, în mod virtual, și puterea politică și instrumentele de formare a opiniei publice. Aristocrația îi cedează locul plutocrației; iar războinicul le cedează locul bancherului și industriașului. Economia învinge pe tot frontul. Traficul cu bani și cu dobânzi, limitat la început în cadrul unor cartiere anume, invadează întreaga civilizație. Potrivit expresiei lui Sombart, pe pământul făgăduinței puritanismului protestant, al americanismului și al capitalismului, nu viețuiește decât „spiritul ebraic rafinat". Și este un lucru firesc ca, date fiind aceste premise de natură asemănătoare, reprezentanții moderni ai ebraismului laicizat să vadă cum se deschid în fața lor căile cuceririi lumii. După cum caracteristice sunt și expresiile lui Karl Marx: „Care este ideea despre lume a ebraismului? Este exigența practică, urmărirea propriului interes. Care este zeul lui pământesc? Banul. Evreul s-a emancipat în mod ebraic nu numai prin faptul că a pus stăpânire pe puterea banului, dar și prin aceea că prin intermediul lui (evreului) banul a devenit o putere mondială, iar spiritul practic al evreului a devenit și spiritul practic al popoarelor creștine. *Evreii s-au emancipat datorită faptului că și creștinii au devenit evrei.* Iar zeul evreilor a devenit un zeu pământean. Și adevăratul zeu al evreilor este cămătăria"[2]. De fapt, schimbarea traficului cu aur cu împrumutul dat cu dobândă – ocupație caracteristică în trecut aproape numai evreilor, care nu aveau alt mijloc de a se face remarcați – ei bine, acest lucru poate fi considerat că a stat la baza acceptării ca idee și dezvoltare aberantă în lumea modernă a tot ceea ce înseamnă bancă, finanțe, economie pură, dezvoltare mergând până acolo încât să cuprindă tot, precum un adevărat cancer. Acesta reprezintă momentul de bază al „epocii negustorilor".

În sfârșit, criza societății burgheze, lupta de clasă, revolta proletariatului împotriva capitalismului, manifestul celei de a „Treia Internaționale" precum și organizarea grupurilor și maselor în cadrul unei „civilizații socialiste a muncii", toate acestea vorbesc despre cea de a treia prăbușire având drept efect trecerea puterii în mâinile castei celei mai de jos – castei ce-i cuprinde pe omul de corvoadă și pe omul-masă; și având drept consecință mărginirea oricărui orizont și a oricărei valori la nivelul materiei, a mașinii și al numărului. Iar preludiul tuturor acestor lucruri l-a constituit revoluția rusă. Noul ideal este idealul „proletar", idealul unei civilizații comuniste universale[3].

Așa după cum cineva nu suportă încordarea spiritului (prima castă), apoi nici măcar pe cea a voinței ca putere liberă care face să se miște trupul (casta războinică) și se lasă în voia puterilor subpersonale ale întregului trup, dar care la un moment dat zvâcnește ca sub impulsul magnetic dat de o *altă* viață, tot așa până la urmă se înregistrează fenomenul mai sus-amintit de trezire și de năvălire a forțelor elementare subumane în structurile lumii moderne. Ideile și pasiunile *demosului* sfârșesc acum prin a nu mai aparține oamenilor; aceste idei acționează ca și cum ar avea o viață a lor, o viață de temut și urmându-și jocul intereselor lor sau „idealurilor" lor asmut popoarele și colectivitățile unele împotriva altora în niște conflicte sau crize fără egal în istorie; iar la capătul acestora se află prăbușirea totală – internaționala mondială pusă sub semnele brutale ale secerii și ciocanului[4].

Acestea sunt orizonturile lumii contemporane. Aşa cum individul care optează pentru o activitate liberă poate fi cu adevărat liber faţă de el însuşi, tot aşa dacă ar fi să se îndrepte spre nişte scopuri practice şi utilitare, spre nişte realizări economice sau spre orice altceva – care reprezenta, în linii mari, domeniul castelor inferioare – ar însemna să renunţe, să se dezintegreze, să se redeschidă forţelor oarbe subpământene al căror instrument ar deveni fără a-şi da seama. De altfel, societatea contemporană se prezintă ca un organism care a trecut de la tipul uman la cel subuman şi în care orice activitate şi orice reacţie sunt determinate de nevoile şi de tendinţele vieţii fizice. Principiile care domină în acest organism sunt exact la fel ca acelea proprii părţii fizice a ierarhiilor tradiţionale: şi anume *aurul* şi *munca*. Şi lucrurile au fost dirijate în aşa fel încât aceste două elemente să condiţioneze în zilele noastre, aproape fără excepţie, orice posibilitate de existenţă şi a le face să-şi creeze nişte ideologii şi nişte mituri din care n-ar reieşi în mod prea clar gravitatea degradării moderne a tuturor valorilor.

Decăderea cvadripartită nu are numai o dimensiune politico-socială, ci afectează toate domeniile civilizaţiei. În arhitectură aceasta se manifestă în trecerea motivului dominant de la templu (prima castă) la cetate şi la castel (casta războinicilor), la oraşul înconjurat de ziduri (epoca negustorilor), la fabrică şi la clădirile lipsite de viaţă şi raţionalizate, la stupii umani ai omului-masă. Familia, care la origini avusese o bază sacră (cf. I, 6), trece la un tip autoritar (*patria potestas* în sens numai juridic), apoi burghez şi convenţional, după care se destramă. Prin aceleaşi faze trece şi noţiunea de război: de la doctrina „războiului sfânt" şi a acelei *mors triumphalis* (prima castă) se trece la doctrina războiului purtat pentru dreptul şi pentru onoarea prinţului suzeran (casta războinică); într-o a treia fază avem de a face cu ambiţiile naţionale legate de planurile şi de interesele unei economii şi ale unei industrii cu tendinţe de supremaţie şi care fac să izbucnească conflictele (casta negustorilor); şi în sfârşit îşi face apariţia teoria comunistă, potrivit căreia războiul dintre naţiuni nu este decât o reminiscenţă burgheză, singurul război drept fiind revoluţia mondială a proletariatului împotriva lumii capitaliste şi aşa-zise „imperialiste" (casta robilor).

În domeniul estetic, de la o artă simbolico-sacrală nedisociată de posibilităţile profeţiei şi ale magiei (prima castă) se trece la predominarea epopeii, a artei epice (casta războinicilor), apoi la o artă romantico-convenţională, sentimentală, erotico-psihologistă creată îndeosebi pentru plăcerea burghezului, până când aveau să-şi facă loc nişte concepţii ale unei arte „sociale" şi „angajate", tendinţa spre o „artă de masă". Lumea tradiţională cunoştea unitatea supraindividuală proprie Ordinelor; iar mai apoi şi în Occident, a Ordinelor ascetico-monastice. Urmează ordinele cavalereşti (casta războinicilor); iar după acestea apare unitatea legată prin jurământ a lojilor masonice pentru pregătirea revoluţiei Stării a Treia şi pentru instalarea democraţiei; şi, în sfârşit, reţeaua celulelor revoluţionare şi operative a internaţionalei comuniste (ultima castă) având drept scop distrugerea orânduirii precedente.

Dar procesul de degradare este cât se poate de vizibil pe planul eticii. În timp ce primei epoci îi erau proprii idealul „virilităţii spirituale", iniţierea şi etica depăşirii legăturii umane; în timp ce epocii războinicilor îi erau proprii idealul eroismului, al victoriei şi al stăpânirii şi etica aristocratică a onoarei, a fidelităţii şi demnităţii de cavaler; iar în epoca negustorilor idealul este economia pură, câştigul, acea *prosperity* şi ştiinţa ca instrument de progres tehnic-industrial care favorizează producţia şi iarăşi profitul în „civilizaţia de consum", ei bine, instalării la putere a celor aserviţi îi corespunde înălţarea până la grad de religie a principiului sclavului: şi anume *munca*. Iar ura sclavului proclamă în mod sadic: „Cine nu

muncește nu mănâncă", iar idiotia acestuia, preamărindu-se pe ea însăși, creează tămâieri, cu iz de sudoare omenească, de genul: „Munca îl înalță pe om", „Religia muncii", „Munca – datorie socială și etică", „Umanismul muncii". S-a văzut deja că lumea antică a disprețuit munca numai pentru că această lume cunoștea acțiunea; iar la baza acelui dispreț se afla opoziția dintre acțiune și muncă drept o opoziție dintre polul spiritual – pur, liber – și polul material – impur, grosolan, cel al posibilităților umane. Iar pierderea sensului acestei opoziții, reducerea brutală a primului termen la cel de al doilea caracterizează ultimele epoci. Și de unde în vechime orice activitate – prin transfigurarea datorată purității ei și semnificației ei de „ofertă" îndreptată spre elevație – putea fi încununată până și cu simbolul de *acțiune*, această activitate a ajuns ca în epoca slugilor – printr-o răsturnare de valori – să se degradeze în forma de *muncă*. Iar decăderea străvechii etici aristocratico-sacrale în morala modernă plebeo-materială este marcată în mod expresiv tocmai de o astfel de trecere de la nivelul de acțiune la cel de muncă. Oamenii superiori, chiar cei dintr-un trecut nu prea îndepărtat, *acționau și dirijau niște acțiuni*. Dar omul modern *muncește*[5]. Diferența dintre aceste noțiuni rezidă, astăzi, numai între diferitele feluri de muncă: pentru că există muncitorii „intelectuali" și mai există cei ce-și oferă brațele de muncă și deservesc mașina. Dar în lumea modernă, acțiunea, ca și personalitatea absolută, sunt pe cale de a pieri. În afară de aceasta, dacă lumea antică considera că printre meseriile retribuite cele mai demne de dispreț erau cele puse în slujba plăcerii – *minimaeque arteseas probandae, quae ministrae sunt voluptatum*[6] [„Non devono essere affatto approvati quei mestieri che sono promotori di piacere" (Nu trebuie să fie admise câtuși de puțin acele meserii care oferă plăceri)] – în zilele noastre acest gen de muncă este cel mai bine apreciat: de către savant, de către specialist, de către omul politic, de către sistemul raționalizat al structurii productive și această „muncă" duce spre același scop, al înfăptuirii unui ideal al animalului uman: și anume o viață mai ușoară, mai plină de plăceri, mai sigură, bunăstare și *confort* fizic în cel mai înalt grad. Breasla acelor „artiști și creatori" din mediul burghez abia dacă se deosebește de acea tagmă pusă în slujba plăcerii și distracțiilor unei anumite categorii sociale, de acea tagmă a „servitorilor de lux" cum era considerată de către patriciatul roman sau de către seniorii feudali.

Pe de altă parte, dacă temele proprii acestei degradări își află pe planul social și în viața de zi cu zi expresiile cele mai caracteristice, aceste teme nu scapă ocazia de a-și face apariția și pe planul ideal și speculativ. Chiar în perioada Umanismului tema antitradiționalistă și plebee se profilează deja în părerile unui Giordano Bruno, care, inversând valorile, ridică în slavă în mod masochist cu o autentică obtuzitate contrară spiritului epocii de aur – despre care epocă habar nu are – așadar proslăvește epoca umană a trudei, a muncii; așadar el numește drept „divin" acel impuls brutal pe care ți-l dă nevoia, dat fiind că acel impuls face să se nască „niște meșteșuguri și niște invenții din ce în ce mai minunate" și acel impuls face să se mărească din ce în ce mai mult distanța față de acea epocă de aur – considerată drept o epocă animalică și de trândăvie – și acel impuls îi face pe oameni să se apropie de divinitate[7]. În toate acestea avem de a face cu o anticipare a acelor ideologii care – legate în mod semnificativ de epoca Revoluției Franceze – vor avea drept cheie a mitului social tocmai munca și care vor reaminti, prin cuvinte legate de muncă și de mașinism, tema mesianică și vor proslăvi progresul. Și iată că omul modern începe – în mod conștient sau nu – să extindă la întregul univers și să proiecteze pe un plan ideal experiențele trăite în fabrică, experiențe care au drept suflet munca productivă.

Bergson, cel care a proslăvit acel *élan vital*, este și cel care a arătat analogia existentă între activitatea tehnică ce creează potrivit unui simplu principiu tehnic și

modalităţile inteligente pe care le poate concepe un om modern. Pe de altă parte, atunci când se împroaşcă cu ridicol asupra vechiului ideal „inert" al cunoaşterii considerată drept contemplaţie, atunci „toată străduinţa filozofiei moderne tinde să îndrume cunoaşterea spre munca productivă. A şti, a cunoaşte, înseamnă a face. Şi se cunoaşte cu adevărat ceea ce se face"[8]. *Verum et factum convertuntur* [„Verită e fattualità coincidono" (Adevărul şi realitatea de fapt coincid)]. Şi întrucât, potrivit irealismului propriu acestor curente, a fi înseamnă a cunoaşte, spirit înseamnă idee şi întrucât procesul productiv şi imanent al cunoaşterii se identifică cu procesul realităţii, în acest fel se reflectă până în cele mai înalte zone şi apare drept „adevăr pentru acestea tocmai modalitatea proprie ultimei caste; şi anume truda productivă idealizată. Aşadar avem de a face cu un aşa-zis „activism" pe acelaşi plan al teoriilor filozofice care apare drept solidar cu lumea creată prin instaurarea ultimelor caste, cu „civilizaţia muncii".

Fapt e că această instaurare se reflectă, în general, în ideologiile moderne amintite în legătură cu „progresul" şi „evoluţia" care s-au apucat să pervertească cu o inconştienţă ştiinţifică orice viziune superioară asupra istoriei, să aţâţe la distrugerea definitivă a adevărurilor tradiţionale, să creeze alibiurile cele mai viclene pentru justificarea şi preamărirea omului din timpurile din urmă. S-a mai spus deja că: *„Mitul evoluţiei nu este nimic altceva decât profesiunea de credinţă a parvenitului.* Dacă în Occidentul din vremurile din urmă a preţuit drept adevăr nu faptul de a fi provenit de sus ci din jos, nu nobleţea prin origini ci ideea, faptul că civilizaţia se trage din barbarie, religia din superstiţie, omul din animal (Darwin), gândirea din materie, orice formă spirituală din „preamărire" sau din transpunerea materiei originare a instinctului, a libidoului, a complexelor „*inconştientului colectiv*" (Freud, Jung) şi aşa mai departe – ei bine, în toate acestea avem de a face mai puţin cu un rezultat al unei cercetări deviate cât, mai ales, cu un alibi, cu ceva care *trebuia* să facă să se creadă şi *să se vrea* a fi drept un lucru adevărat o civilizaţie creată de nişte indivizi proveniţi de jos şi o revoluţie a slugilor şi a acelor paria, revoluţie îndreptată împotriva vechii societăţi aristocratice. Şi nu există domeniu în care să nu se fi strecurat – într-o formă sau alta – mitul evoluţionist cu efecte distructive în aşa măsură încât să răstoarne orice valoare, să pună în gardă împotriva oricărui presentiment al adevărului, să elaboreze şi să unească în toate părţile – aproape ca într-un cerc magic fără ieşire – sistemul lumii, sistemul unei omeniri pângărite şi prevaricatoare. Împreună cu istorismul, aşa-zisul „idealism" posthegelian ajunge să vadă existenţa, fiinţa „Spiritului absolut" în „propria-i creaţie", în acea „autoctisis" şi nu mai avem de a face aici cu Fiinţa care există, care domină, care se stăpâneşte pe ea însăşi, ci avem de a face cu acel *self-made man* ca model metafizic.

Nu este un lucru uşor acela de a separa căderea de-a lungul drumurilor aurului (epoca negustorilor) de aceea înregistrată de-a lungul drumurilor muncii (epoca robilor) pentru că cele două lucruri se află în dependenţă reciprocă. Într-adevăr, aşa cum cineva nu mai percepe astăzi drept ceva dezgustător, absurd şi împotriva firii munca drept o îndatorire universală, tot aşa acel cineva nu mai percepe drept un lucru dezgustător ci cât se poate de firesc faptul de a fi *remunerat*. Dar banul, care nu-i mai arde mâna nimănui, a stabilit legătura invizibilă a unei sclavii mai drastice şi mai mârşave decât aceea pe care în antichitate o justificau şi o menţineau măcar nişte figuri proeminente de Stăpâni sau Cuceritori. Aşa cum orice formă de acţiune tinde să devină o varietate a muncii, tot aşa acesteia i se asociază întotdeauna o recompensă şi în timp ce în societăţile mai moderne acţiunea redusă la muncă este măsurată prin randamentul ei, iar omul prin succesul şi câştigul obţinut şi în timp ce – aşa cum s-a spus – Calvin a făcut pe mijlocitorul astfel

încât câştigul şi bogăţia să fie învăluite în misticism, să pară un har divin, ei bine, pe de altă parte spectrul foamei şi al şomajului îi ameninţă pe noii sclavi şi este o ameninţare mai înfricoşătoare decât cea a biciului din antichitate.

În orice caz, este posibil să distingem cu aproximaţie o fază în care voinţa de câştig a indivizilor care concentrează în mâinile lor bogăţia şi deci şi puterea reprezintă motivul central, fază care îi corespunde tocmai instaurării celei de a treia caste, să distingem aşadar o fază ulterioară în procesul de evoluţie, caracterizată de o economie suverană aproape independentă sau colectivizată (instaurarea ultimei caste).

În legătură cu aceasta este interesant de relevat faptul că adeseori degradarea principiului „acţiune" în forma proprie castelor inferioare (muncă, producţie) este însoţită de o degradare analoagă în ceea ce priveşte principiul „asceză". Se naşte aproape o asceză a aurului şi a însăşi muncii pentru că atât aurul cât şi munca devin – în această fază, în procesul muncii şi al acumulării de bogăţii – nişte figuri reprezentative îndrăgite şi dorite pentru valoarea lor intrinsecă. Astfel că se pot vedea, mai ales în America, mari capitalişti care se bucură de propria lor bogăţie mai puţin decât ultimul dintre dependenţii sau lucrătorii lor; aceasta deoarece mai mult decât faptul de a poseda averea, de a fi liberi faţă de aceasta şi a se folosi de ea pentru a-şi etala diferitele forme de măreţie, de calitate, de sensibilitate pentru diferite lucruri preţioase şi privilegiate (aşa cum era cazul printre aristocraţi) aceşti capitalişti par a fi aproape nişte simpli administratori. În bogăţie, aceste fiinţe nu văd altceva decât condiţia unei activităţi mai intense; sunt ca nişte instrumente impersonale şi ascetice a căror activitate nu are alt scop decât acela de a acumula, de a spori şi de a crea reţele tot mai întinse de care depind uneori milioane de fiinţe şi destine ale popoarelor; reprezintă puterile fără chip ale banului şi ale producţiei[9]. *Fiat productio, pereat homo* – spune în mod cu totul adevărat Sombart ilustrând procesul prin care distrugerile spirituale, golul pe care individul, devenit, „om economic" şi mare întreprinzător capitalist, l-a creat în jurul lui, îl determină pe individ să facă din activitatea lui – câştig, afaceri, randament – un scop în sine şi să îndrăgească această activitate fără de care s-ar simţi luat de vârtej şi târât în străfunduri, ar simţi oroarea unei vieţi cu totul lipsite de sens[10].

Şi relaţia economiei moderne cu maşina este semnificativă în ceea ce priveşte stârnirea unor forţe care depăşesc planurile celor care le-au evocat şi care duc totul cu ele. O dată pierdut sau diminuat interesul pentru ceea ce faptul de a trăi pur şi simplu îl poate oferi în raport cu acel „mai mult decât a trăi" nu avea să mai rămână – drept singur punct de referinţă – decât trebuinţa individului, în sens pur material şi animal, şi în sensul principiului tradiţional al limitării necesităţii în cadrul unei economii obişnuite, adică al unei economii de consum, echilibrate, şi avea să fie înlocuit principiul acceptării şi sporirii necesităţii, în strânsă legătură cu aşa-zisa revoluţie industrială şi cu instaurarea domniei maşinilor. Progresul tehnic a condus în mod automat de la producţie la superproducţie; şi în acelaşi timp s-a înregistrat o euforie „activistică" şi a fost determinată mişcarea ameţitoare a capitalului care sporeşte prin intermediul producţiei şi continuă să crească prin investiţii productive, se relansează şi aşa mai departe; şi în acest fel se ajunge la un punct în care raporturile dintre necesitatea individului şi maşină (sau muncă) au fost date peste cap; şi nu mai este trebuinţa cea care cere lucrul mecanic, ci lucrul mecanic (producţia) este acela care are nevoie de nevoie. Într-un regim de supraproducţie condiţia ca toate produsele să fie vândute este aceea ca necesităţile indivizilor, departe de a fi scăzute, trebuie să fie menţinute ba chiar crescute, de aşa manieră încât să se consume din ce în ce mai mult şi să se menţină mereu mecanismul în mişcare pentru că

altfel s-ar ajunge la o blocare fatală care ar avea drept consecinţă următoarele două lucruri: şi anume războiul – înţeles ca un mijloc de afirmare violentă a unei puteri economico-productive mai mari şi care „nu are spaţiu" – sau şomajul (dezarmarea industrială determinată de imposibilitatea de „plasament", de desfacere a produselor) cu consecinţele de rigoare, adică crize şi tensiuni sociale create înadins pentru facilitatea răzvrătirii celei de a Patra Stări.

Aşa cum un foc se aprinde din mai multe părţi deodată pentru ca totul să ardă cât mai repede – tot aşa a operat şi economia în adâncul fiinţei omului modern cu lumea creată de acesta. Iar „civilizaţia" corespunzătoare plecând din focarele occidentale a răspândit boala, a făcut să se contamineze orice ţinut sănătos şi a făcut să se răspândească neliniştea, nemulţumirea, resentimentul, neputinţa de a se stăpâni pe sine într-o manieră de sinceritate, de independenţă, de măsură, necesitatea de a merge înainte mereu şi cât mai repede; a făcut să pătrundă toate acestea în rândurile tuturor straturilor sociale şi ale tuturor raselor; şi această civilizaţie l-a împins pe individ tot mai departe şi a făcut să se nască în el nevoia a tot mai multe lucruri şi l-a făcut, deci, să fie din ce în ce mai nepriceput şi mai neputincios; iar orice nouă invenţie, orice nouă născocire tehnică, în loc să reprezinte o cucerire reprezintă o nouă înfrângere, o nouă lovitură de bici pentru a-l face pe individ să-şi iuţească alergarea oarbă într-un sistem de condiţionări tot mai grave şi ireversibile care se sfârşesc fără a fi fost măcar percepute. Şi în acest fel toate drumurile sfârşesc prin a se întâlni; şi anume civilizaţia mecanică, economia suverană, civilizaţia producţiei şi a consumurilor, toate merg spre aceeaşi ţintă, a preamăririi transformării şi a progresului, a elanului vital fără de margini; sau, mai pe scurt: la manifestarea în lumea modernă a elementului „diabolic"[11].

În ceea ce priveşte asceza degradată este de semnalat spiritul unui fenomen legat tocmai de problema „muncii" (adică legat de cea de a patra castă). Lumea modernă cunoaşte un fel de preamărire a muncii prin care aceasta devine „dezinteresată", se disociază de factorul economic şi de însăşi ideea unui scop practic şi productiv, devine, aşadar, şi aceasta un fel de asceză. Şi acesta este *sportul*. Sportul reprezintă modalitatea unei activităţi în care obiectul şi scopul productiv nu mai contează, care activitate este dorită prin ea însăşi ca fiind una simplă. Şi s-a spus, pe bună dreptate, că sportul reprezintă religia muncitorului[12]. Sportul este o contrafacere tipică a acţiunii în sensul tradiţional. O muncă în zadar, care prin aceasta nu încetează să prezinte aceeaşi trivialitate a muncii propriu-zise, să aparţină aceleiaşi categorii şterse şi fizice a activităţilor care se desfăşoară în mediile plebeiene. În momentele de vârf ale acestei activităţi, dacă se ajunge, uneori, la evocarea unor forţe profunde, acolo nu este vorba decât despre bucuria dată de senzaţie, de ameţeală – cel mult de euforia de a dirija energiile şi de a învinge – fără vreo legătură superioară şi care să se transfigureze şi fără nici un sens de „sacrificiu" şi de ofertă care să priveze de individualitate. Ba dimpotrivă, sportul face ca individualitatea fizică să fie adulată şi să capete mai multă autoritate şi să fie înnăbuşită orice rămăşiţă de sensibilitate; drept care fiinţa omenească dintr-o existenţă organică tinde să se reducă la un mănunchi de reflexe, la un mecanism. Iar faptul că tocmai straturile inferioare ale societăţii se dau în vânt după sport – şi încă în mari forme colective – nu este câtuşi de puţin lipsit de semnificaţie. În sport s-ar putea vedea unul din semnele ce prevestesc acel tip de societate – despre care Dostoievski, în *Obsedaţii*[13] îl pune să vorbească pe Chigalev – în care oamenii, după o perioadă de instruire sistematică menită să scoată din fiecare răul reprezentat de Eu şi de liberul arbitru, nemaidându-şi seama de faptul că sunt sclavi, aveau să se întoarcă la naivitatea şi la fericirea unui nou Eden deosebit de cel biblic doar prin faptul că acolo

munca avea să domnească în chip de lege universală. Munca în chip de sport şi sportul în chip de muncă, aceasta ar fi calea cea mai bună întru înfăptuirea unui ideal mesianic într-o lume care nu cunoaşte ceruri şi care a pierdut sensul adevăratei personalităţi. Astfel încât nu este lipsit de semnificaţie faptul că în multe din societăţile noi au apărut – în mod spontan sau prin grija Statului – nişte mari organizaţii sportive, ca nişte apendice ale diferitelor clase de muncitori şi ca o trecere a unui lucru în altul.

BIBLIOGRAFIE

G. Alvi, *Le seduzioni economiche di Faust* (Seducţiile economice ale lui Faust), Adelphi, Milano, 1989.

G.L. Beccaria, *I nomi del mondo* (Numele lumii), Einaudi, Torino, 1995.

L. Dumont, *Homo hieraticus*, Adelphi, Milano, 1991.

M. Eliade, *Paradiso e Utopia. Il messianismo della società statunitense* (Paradis şi Utopie. Mesianismul societăţii Statelor Unite) în *Caietele din Avallon*, nr. 24, Rimini.

R. Gobbi, *Chi ha provocato la seconda guerra mondiale?* (Cine a provocat cel de al doilea război mondial?), Muzzio, Padova, 1995.

E. Pound, *Lavoro e usura* (Muncă şi camătă), Scheiwiller, Milano, 1996.

L. Rougier, *L'ideologia egualitarista* (Ideologia egalitaristă), în *La Destra* (Dreapta), Roma, octombrie 1974.

W. Sombart, *Il capitalismo moderno* (Capitalismul modern), UTET, Torino, 1967.

W. Sombart, *Gli ebrei e la vita economica* (Evreii şi viaţa economică), Edizioni di Padova, 1980.

W. Sombart, *Lusso e capitalismo* (Lux şi capitalism), UNICOPLI, Milano, 1988.

15. Naţionalism şi colectivism

Dacă vârful civilizaţiilor tradiţionale era constituit din principiul *universalităţii*, civilizaţia modernă se află îndeosebi sub semnul *colectivului*.

Faţă de universal, colectivul se află precum „materia" faţă de „formă". Diferenţierea substanţei promiscue a colectivului şi constituirea unor entităţi personale prin aderarea la nişte principii şi interese superioare, toate acestea reprezintă primul pas a ceea ce s-a înţeles mereu – în sens elevat şi tradiţional – prin cultură.

Atunci când individul a ajuns să-i dea o lege şi o formă propriei sale naturi astfel încât să-şi poată aparţine lui însuşi în loc să depindă de partea numai fizică a fiinţei sale, atunci îşi face simţită prezenţa condiţia preliminară a unei orânduieli superioare, în care personalitatea nu este suprimată, ci integrată; aceasta este însăşi orânduiala „participaţiilor" tradiţionale în care fiecare individ, fiecare funcţie şi fiecare castă îşi capătă sensul lor adevărat prin recunoaşterea a ceea ce au acestea drept superior şi organic. Şi, în ultimă instanţă, universalul este atins în sensul echivalent cu cel al terminării unei construcţii ale cărei temelii solide sunt constituite fie din diferitele personalităţi bine distincte şi bine formate – şi credincioasă fiecare din ele propriei funcţiuni – fie din nişte organisme sau unităţi având drepturi şi legi corespunzătoare, care nu se contrazic dar se coordonează în mod solidar prin intermediul unui element comun de spiritualitate şi o dispoziţie comună şi activă spre un devotament supraindividual.

Din toate cele arătate mai sus se poate vedea faptul că în societatea modernă predomină orientarea opusă: şi anume orientarea spre un regres, spre mersul înapoi către colectiv şi nu spre un progres către universal, iar individul este din ce în ce mai puţin în măsură să fie preţuit altfel decât în funcţie de ceva în care el încetează de a mai avea chip propriu. Şi acest lucru devine tot mai clar pe măsură ce ne apropiem de lumea celei de a Patra Stări. Şi aici poate fi considerată drept o fază de tranziţie cea a *naţionalismului modern*. În legătură cu care vom emite câteva consideraţii.

Este necesar să se facă deosebire între naţionalitate şi naţionalism. Evul Mediu a cunoscut noţiunea de naţionalitate dar nu şi pe cea de naţionalism. Naţionalitatea este un dat natural care circumscrie un anumit grup de calităţi elementare comune, calităţi care se menţin atât în diferenţiere cât şi în participarea ierarhică. De unde se vede faptul că în Evul Mediu în cadrul naţionalităţilor existau caste, corpuri şi categorii sociale; şi dat fiind faptul că existau tipul războinicului sau cel al nobilului sau cel al negustorului sau al meşteşugarului conform caracteristicilor uneia sau alteia dintre naţiuni, aceste componente reprezentau în acelaşi timp nişte unităţi mai vaste, internaţionale. De unde şi posibilitatea pentru cei ce aparţineau uneia şi aceleiaşi caste formate din naţiuni diferite de a se înţelege între ei mai mult decât se înţelegeau între ei cei ce făceau parte din caste aparţinând aceleiaşi naţiuni.

Faţă de toate acestea, naţionalismul modern reprezintă orientarea opusă. Naţionalismul modern se bazează pe o unitate nonnaturală ci una artificială şi centralizatoare de care s-a simţit nevoie cu atât mai mult cu cât sensul firesc şi sănătos al naţiunii s-a pierdut şi cu atât mai mult cu cât odată cu pieirea oricărei tradiţii

adevărate şi a oricărei componente calitative indivizii s-au apropiat de starea unei simple cantităţi, a unei simple mase. Iar naţionalismul acţionează asupra acestei mase prin intermediul unor mituri şi al unor sugestii în măsură să galvanizeze această masă, să trezească în ea nişte instincte elementare şi s-o aduleze cu nişte perspective şi idei fixe de superioritate, de exclusivism şi de putere.

Oricum ar fi aceste mituri ale sale, substanţa naţionalismului modern nu este aceea a unui *ethnos*, ci a unui *demos*, iar prototipul său rămâne mereu acela plebeu care ne-a fost oferit de Revoluţia Franceză.

Drept care naţionalismul are două feţe. Pe de o parte, el scoate în evidenţă şi ridică la treapta de valoare absolută un principiu separatist care face ca posibilităţile de înţelegere şi de colaborare adevărată între naţiuni să fie reduse la minimum fără a mai vorbi despre formele de nivelare datorate civilizaţiei din ultima vreme. În acest fel pare să fi continuată tendinţa potrivit căreia crearea Statelor naţionale a corespuns cu destrămarea ecumenei europene. În realitate se ştie că naţionalismul din secolul al XIX-lea european a fost, fără doar şi poate, sinonim cu revoluţia şi acesta a acţionat în sensul precis al unei destrămări a organismelor supranaţionale supravieţuitoare şi al unei minimalizări a principiului politic al suveranităţii legitime în sens tradiţional. Dar dacă luăm în considerare în naţionalism raporturile dintre individ ca personalitate şi comunitate iese la lumină un aspect opus care este tocmai cel ce tinde să strângă laolaltă, să reunească în colectiv. Deja se anunţă în cadrul naţionalismului modern inversarea pe care am scos-o în evidenţă mai înainte: şi anume faptul că naţiunea, patria devine elementul primar în condiţiile unei entităţi de sine stătătoare care îi cere individului ce face parte din ea un devotament necondiţionat ca fiind o existenţă nu numai naturală şi „politică", dar şi una morală. Chiar şi cultura ar trebui să înceteze să mai fie un sprijin moral în formarea şi perfecţionarea individului, ci să aibă doar o valoare prin caracterul ei naţional. Aşa se face că încă de pe acum în formele cele mai exagerate de naţionalism, idealul liberal şi cel al „culturii neutre" (cf. II, 12) intră în criză; toate aceste lucruri sunt privite cu suspiciune, dar pornind de la o perspectivă opusă celei potrivit căreia liberalismul şi cultura neutră, laică şi apolitică au putut apărea drept o degenerescenţă sau o destrămare în raport cu civilizaţiile organice precedente.

Chiar şi atunci când naţionalismul vorbeşte despre o tradiţie, nu există nimic ce poate aminti de ceea ce în civilizaţiile antice îi putea corespunde unui asemenea cuvânt. Este vorba mai curând despre un *mit* sau de o *continuitate* nereală, bazată pe un cel mai mic numitor comun dat de simpla apartenenţă la un anumit grup. Cu aceeaşi „tradiţie" naţionalismul încearcă să consolideze o stare de gloată, în dimensiunea timpului şi nu numai în cea a spaţiului, punând în spatele individului unitatea mitică, divinizată şi colectivistă a tuturor celor care l-au precedat. Cel care a numit o tradiţie înţeleasă în acest fel drept o „democraţie a morţilor" (Chesterton) a avut, cu siguranţă, dreptate. Pentru că aici lipseşte cu desăvârşire dimensiunea transcendenţei, a ceea ce este mai presus de istorie.

De altfel, judecând după aceste aspecte ale sale se poate spune că naţionalismul modern în timp ce pe de o parte confirmă părăsirea orientării înspre în sus, a unei unificări prin intermediul a ceea ce este supranaturalist şi universal în mod potenţial, pe de altă parte se distinge doar printr-o simplă deosebire de grad de anonimatul propriu idealurilor celei de a Patra Stări cu ale sale „Internaţionale" ce neagă, din principiu, orice concept de patrie şi de Stat naţional. Fapt e că acolo unde poporul a devenit suveran şi regele sau Conducătorul nu mai este „de sus", nu mai este ca atare „ prin graţia lui Dumnezeu", ci „prin voinţa naţiunii", atunci când primul atribut, chiar dacă a fost păstrat, nu reprezintă

altceva decât o formulă goală – ei bine, în acel moment prăpastia care desparte un organism politic de tip tradiţional de comunism a fost trecută în mod virtual, ruptura s-a produs, s-au schimbat toate valorile, ba chiar s-au inversat şi nu se mai aşteaptă altceva decât să se ajungă în mod treptat la acel stadiu final. În acest fel – care reprezintă mai mult decât o simplă tactică – mai marii subversiunii mondiale în ultima ei formă, concretizată în comunismul sovietic, au drept fir conducător ataşarea şi sprijinirea naţionalismului chiar şi acolo unde – prin faptul de a fi anticomunist – ar părea că se întoarce împotriva comuniştilor. Fapt e că aceşti conducători văd departe; aşa cum departe au văzut şi cei ce au folosit naţionalismul în timpul primei revoluţii, al acelei liberale, spunând ei „naţiune" dar înţelegând prin aceasta, de fapt, „antitradiţie", negare a principiului suveranităţii adevărate. Aceştia văd momentul în care naţionalismul strânge laolaltă, colectivizează, moment în care naţionalismul, dincolo de antitezele contingente îşi va aşeza în linie de bătaie organismele având drept ţintă colectivismul.

În mod asemănător, o simplă diferenţă de grad există între naţionalism şi tendinţele cu substrat democratic şi comunitar, cu observaţia că în cazul naţionalismului fac notă discordantă separatismul, spiritul de diviziune. Chiar dacă se prezintă într-o formă mai puţin exagerată, naţionalismul modern lasă să se întrevadă acelaşi fenomen regresiv care stă la baza structurii sale; şi aici nu acţionează decât impulsul spre o gloată şi mai mare şi nivelată la scară mondială. Aşa cum spune Benda, perspectiva cea de pe urmă este aceea că omenirea întreagă şi nu numai o anumită parte a acesteia se va lua pe sine drept obiect al cultului propriu. Se tinde spre o înfrăţire universală care departe de a face să dispară spiritul de naţiune, cu dorinţele şi cu trufiile sale cu tot, va reprezenta, la urma urmei, forma supremă, prin aceea că naţiunea se va numi Om, iar Dumnezeu va apărea dacă nu ca un vrăjmaş[1] atunci ca o „închipuire inoperantă". Iar omenirea, unificată într-o acţiune nemaipomenită şi nemaicunoscând altceva decât producţia organizată, tehnologia, repartiţia muncii şi „prosperitatea" şi disprețuind orice activitate liberă şi tinzând spre transcendent, ei bine, atunci omenirea va ajunge la stadiul care – în nişte fluxuri asemănătoare şi într-o formă aproape mesianică – este conceput ca fiind ţelul adevăratei străduinţe civilizatoare[2].

Tot în legătură cu naţionalismul modern este important să relevăm faptul că în timp ce acesta pe de o parte îi corespunde unei construcţii, unei entităţi artificiale, pe de altă parte această entitate rămâne deschisă – graţie puterii miturilor şi ideilor care sunt evocate în mod confuz pentru a ţine unit şi a galvaniza un anumit grup de oameni – rămâne aşadar deschisă unor influenţe care îl folosesc pe acest grup, fără ştirea lui, în cadrul planului general al subversiunii. Şi tocmai naţionalismele moderne cu intransigenţa lor, cu egoismul lor orb şi cu cruda lor voinţă de putere, cu antagonismele lor, cu tensiunile şi războaiele pe care le-au creat, au reprezentat instrumentele necesare completării operei de distrugere, adică a trecerii de la epoca celei de a Treia Stări la epoca celei de a Patra Stări, într-o asemenea măsură încât au sfârşit prin a-şi săpa propria groapă.

* * *

Europei i se ivise ocazia dacă nu de a opri măcar de a încetini procesul de prăbuşire dintr-un spaţiu destul de mare, rămas după căderea celui care – cu toate că se străduise să facă să reuşească simbolul imperial şi năzuise la măreţia Romei – rămăsese, totuşi, „fiul Marii Revoluţii" al cărei virus îl răspândise printre ruinele provocate de victoriile sale în Statele care mai rămăseseră din Europa tradiţională şi aristocratică şi l-am numit

ici pe Napoleon Bonaparte. O dată cu *Sfânta Alianță* ar fi fost cu putință să se creeze o stavilă în calea destinelor din vremurile din urmă. Metternich poate fi numit foarte bine ultimul mare european[3]. Pentru că nimeni nu a știut mai bine decât el să vadă, cu aceeași luciditate și cu aceeași privire de ansamblu jocul forțelor ce voiau să răstoarne ordinea publică, precum și modalitatea de a pune capăt acelui joc la timpul potrivit.

Metternich a recunoscut toate punctele cele mai importante: a știut să vadă faptul că revoluțiile nu sunt spontane, că nu sunt niște fenomene pricinuite de popor, ci niște fenomene artificiale provocate de niște forțe care în corpul sănătos al popoarelor sau al statelor acționează aidoma bacteriilor care cauzează bolile; a știut că naționalismul, așa cum se prezenta acesta în vremea lui, era numai o mască a revoluției; că o revoluție este un fapt esențialmente internațional și că fenomenele revoluționare izolate sunt doar niște apariții locale și parțiale ale unui curent subversiv de dimensiuni mondiale. În afară de toate acestea Metternich a știut să recunoască în mod cât se poate de clar înlănțuirea diferitelor grade ale revoluțiilor: și anume faptul că liberalismul și constituționalismul pregătesc în mod inevitabil democrația, democrația îi deschide calea socialismului, socialismul – radicalismului și mai apoi comunismului; iar întreaga revoluție liberală a Stării a Treia nu are alt scop decât acela de a netezi calea revoluției Stării a Patra menite să-i doboare în mod inexorabil pe reprezentanții Stării a Treia cu lumea lor cu tot imediat ce aceștia își vor fi îndeplinit misiunea lor de deschizători de drumuri[4]. De aceea Metternich a condamnat nebunia de a se cădea la înțelegere cu subversiunea, pentru că a-i fi dat mâna acesteia ar fi însemnat să-i fi dat mai apoi tot brațul și până la urmă tot corpul. Metternich nu numai că a înțeles fenomenul revoluționar în esența sa dar a indicat și antidotul, singurul antidot posibil: și anume un front comun supranațional al tuturor Statelor tradiționale, o asociație defensivă și ofensivă a tuturor suveranilor de drept divin. Aceasta trebuia să fie Sfânta Alianță.

Din nefericire au lipsit condițiile necesare ca o astfel de idee măreață să poată fi transpusă în viață, atât condițiile materiale cât și cele spirituale. Iar în jurul lui Metternich nu s-au aflat destui bărbați și conducători care să se fi ridicat la înălțimea unei astfel de misiuni. Unitatea unui front defensiv pe plan politico-social se prezenta drept un concept clar, evident; dar mai puțin clară era ideea în măsură să folosească drept punct de referință pozitiv și ca o binecuvântare a acelei alianțe astfel ca ea să fi putut părea cu adevărat sfântă. Deja în materie de religie lipsea o unitate, dat fiind faptul că asociația nu cuprindea numai suverani catolici, ci și protestanți și ortodocși și că această asociație nu s-a bucurat nici măcar de confirmarea directă și angajantă a Bisericii, al cărei șef s-a ținut departe de acea asociație, iar ajutoarele ce i-au fost acordate au fost, de fapt, unele având mai mult scopuri temporale și contingente decât spirituale. Ar fi fost nevoie în acel caz de o reluare a spiritului Evului Mediu, ba chiar a spiritului Cruciadelor; acolo s-ar fi impus nu numai acțiunea represivă, intervenția militară oriunde se aprindea – în spațiul Alianței – flacăra revoluționară, ci în afara măsurilor accesorii de acest gen s-ar fi impus un nou Ordin al Templierilor, o Ordine, un bloc de oameni uniți în cuget și intransigenți în acțiune, oameni care să dovedească, în fiecare țară, revenirea unui tip de om superior care să-i înlocuiască pe acei oameni de curte și de salon, pe acei miniștri ai poliției și clerici prudenți și diplomați preocupați numai de un „sistem de echilibru". S-ar mai cuveni ca în același timp să se fi dat un atac pe planul viziunii asupra lumii și a vieții. Dar unde erau reprezentanții acelui spirit pur tradițional care să fi fost în stare în acea perioadă să distrugă focarele mentalității raționaliste, iluministe și scientiste, spirit care reprezenta adevăratul ferment al revoluției? Unde erau aceia care ar fi putut

să nu autorizeze acea cultură care începând din secolul al XVIII-lea devenise o modă până şi pe la Curţile domneşti şi în aristocraţie şi care să fi fost în stare mai mult decât să-i pună în lanţuri să-i ridiculizeze pe cei ce se erijau în mod romantic în apostoli şi martiri ai „marilor şi nobilelor idei ale revoluţiei" şi ai „libertăţii popoarelor"? Lipsită de un suflet adevărat şi constituită chiar în momentul istoric în care, prin renunţarea din proprie voinţă a Habsburgilor, Sfântul Imperiu Roman îşi încetase existenţa, iar centrul acestuia, Viena, strălucea mai ales în calitate de „oraş al valsului", Sfânta Alianţă s-a dizolvat după ce-i asigurase Europei un interval de pace relativă şi de ordine – iar jocul naţionalismelor revoluţionare, ce a stricat unităţile politico-dinastice precedente, nu a mai întâlnit decât nişte rezistenţe irelevante.

O dată cu primul război mondial, cu revoluţia rusă şi mai apoi cu cel de al doilea război mondial, o dată cu toate acestea se poate spune că evenimentele hotărâtoare ale epocii moderne se precipită.

În 1914 Imperiile Centrale mai reprezentau în lumea occidentală un rest al Europei feudale şi aristocratice în ciuda aspectelor de netăgăduit de militarism hegemonic şi a unor alianţe suspecte cu capitalismul prezente mai ales în Germania lui Wilhelm. Coaliţia împotriva acestor imperii a fost în mod evident o coaliţie a Stării a Treia îndreptată împotriva forţelor ce mai rămăseseră din Starea a Doua; a fost o coaliţie a naţionalismului şi a marilor democraţii ce se raporta mai mult sau mai puţin la „principiile nemuritoare" ale Revoluţiei Franceze, în spiritul căreia se voia a se face un nou şi hotărâtor pas înainte pe plan internaţional[5] fapt care nu împiedica, totuşi, ca ideologia umanitară şi patriotică să facă în acelaşi timp jocul unei industrii avide şi cu veleităţi de supremaţie. Războiul din 1914-1918 a avut – ca puţine altele din istorie – caracteristicile unui conflict nu între State şi naţiuni, ci între ideologiile diferitelor caste. Consecinţele directe ale acestui război au fost distrugerea Germaniei monarhice şi a Austriei catolice, iar consecinţele indirecte au fost prăbuşirea Imperiului Ţarilor, revoluţia comunistă şi crearea în Europa a unei situaţii politico-sociale atât de haotice şi de contradictorii încât avea să întrunească toate condiţiile pentru o nouă conflagraţie.

Şi aceasta a fost cel de al doilea război mondial, 1939-1945. În acest război orientările ideologice nu au fost de la început atât de precise ca în cazul primului război mondial. Nişte State care, aşa ca Germania şi Italia, îşi însuşiseră ideea autoritară antidemocratică şi luaseră poziţii împotriva forţelor de stânga susţinând pe de altă parte, într-o primă etapă a acestui război, dreptul „naţiunilor lipsite de spaţiu" împotriva plutocraţiei mondiale au părut mai-mai a îmbrăţişa marxismul pe plan internaţional dându-i războiului purtat de ele sensul unei insurecţii a Stării a Patra împotriva marilor democraţii în care se consolidase puterea Stării a Treia[6]. Dar, în ansamblu, şi mai ales după intervenţia Statelor Unite s-a afirmat tot mai mult ca ideologie dominantă una şi aceeaşi ideologie care se manifestase şi în primul război mondial, adică aceea a unei desfăşurări a cruciadei naţiunilor democrate având drept scop „eliberarea" popoarelor ce erau încă subjugate de „sistemele retrogarde" de guvernare[7]. Dar aceasta avea să devină în mod rapid o simplă faţadă în raport cu alte noi orientări. Prin faptul că s-au aliat cu Rusia sovietică, în scopul de a învinge puterile Axei şi de a nu se abate de la un radicalism stupid, puterile democratice au repetat greşeala celor ce cred că pot folosi, fără a fi pedepsiţi, forţele subversiunii în scopurile proprii şi ignorând faptul că, printr-o logică fatală, atunci când nişte forţe ce reprezintă două grade diferite de subversiune se întâlnesc sau se ciocnesc, în acel caz forţele ce corespund gradului mai mare, mai exagerat, acelea au câştig de cauză. Fapt e că s-a văzut în mod clar cum din partea sovietică acea „cruciadă democratică" fusese

concepută doar ca o acțiune binevenită menită să pregătească planurile de stăpânire a lumii de către comuniști. Sfârșitul războiului a marcat și sfârșitul acelei alianțe hibride, iar rezultatul adevărat al celui de al doilea război mondial a fost eliminarea Europei ca subiect al marii politici mondiale, eliminarea oricărei forme intermediare și punerea față în față a Americii (Statele Unite) și a Rusiei ca fiind două exponente supranaționale ale forțelor celei de a Treia și respectiv celei de a Patra Stări.

Rezultatul unui eventual conflict armat între aceste două puteri este, în ultimă analiză, un lucru care contează mai puțin. Determinismele unui soi de justiție imanentă se află în plină mișcare și în orice caz, într-un fel sau altul, procesul va merge până la capăt. Un alt treilea război mondial – cu repercusiunile sale sociale – va fi în măsură să hotărască triumful definitiv al celei de a Patra Stări; acest lucru, la modul violent sau la modul „evoluției" sau și într-un mod și în celălalt.

Și ar mai fi ceva. Și anume în ceea ce privește puterile politice care tind să stăpânească lumea, Rusia și America, acestea se află astăzi pe poziții opuse. Dar dacă studiem în mod temeinic problemele care predomină atât în una cât și în cealaltă dintre cele două civilizații și dacă analizăm mai adânc idealurile lor și mai ales transformările efective la care au fost supuse și continuă să fie supuse în ambele civilizații toate valorile și toate interesele vieții descoperim o *convergență* și o natură *asemănătoare*. Rusia și America se arată a fi două expresii diferite ale unuia și aceluiași lucru, două modalități pentru formarea acelui tip uman care reprezintă încheierea proceselor care dirijează evoluția lumii moderne. Iar acestor convergențe se cuvine să le acordăm puțină atenție. Rusia și America reprezintă – nu numai ca puteri politice dar și ca „civilizații" – două brațe ale aceluiași clește care sunt pe cale să se închidă în mod rapid dinspre Orient și dinspre Occident, să se închidă în jurul nucleului – sleit de energii și de vlaga oamenilor săi – vechii Europe. Iar conflictele externe, noile crize, noile distrugeri vor reprezenta tot atâtea mijloace care să le deschidă calea schimbărilor lumii Stării a Patra.

BIBLIOGRAFIE

J. Donoso Cortès, *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo* (Studiu despre catolicism, liberalism și socialism), Rusconi, Milano, 1972.

C. Mongardini, *La cultura del presente* (Cultura prezentului), Franco Angeli, Milano, 1993.

C. Mongardini, *Economia come ideologia* (Economia ca ideologie), Franco Angeli, Milano, 1997.

I. Rauti, *Campane a martello* (Clopote de alarmă), Ed. Settimo Sigillo, Roma, 1989.

A. Solgenitsin, *Il volto inumano del socialismo* (Chipul inuman al socialismului), în *Intervento*, nr. 20, Roma, 1975.

W. Sombart, *Metafisica del capitalismo* (Metafizica capitalismului), Edizioni di Ar, Padova, 1994.

M. Veneziani, *Processo all'Occidente* (Procesul intentat Occidentului), SugarCo, Milano, 1990.

M. Viglione, *La Vandea italiana* (Vendeea italiană), Effedieffe, Milano, 1996.

a) *Rusia*

Revoluția bolșevică a dezvăluit niște trăsături caracteristice notabile. Aceasta a avut într-o mică măsură caracterele romantice, impetuoase, haotice și irațională proprii celorlalte revoluții și mai ales cea franceză. A avut, în schimb, o inteligență, un plan bine gândit și o tehnică. Lenin a studiat problema revoluției proletare de la început și până la sfârșit așa cum un matematician studiază o problemă de calcul superior analizând-o cu sânge rece până în cele mai mici amănunte. Cuvintele sale au fost următoarele: „Cauza revoluției nu are nevoie de martiri și de eroi; revoluția are nevoie de o logică și de o mână de fier. Datoria noastră nu este aceea de a face ca revoluția să coboare la nivelul amatorului, ci aceea de a-l face pe amator să se ridice la nivelul revoluționarului". Aceasta a avut drept contrapondere activitatea unui Troțki care a făcut din problema insurecției și a loviturii de Stat o problemă nu atât a maselor și a poporului cât una de tehnică ce necesita folosirea unor formațiuni de luptă specializate și bine dirijate[1].

La conducători se poate observa o consecvență încăpățânată în ceea ce privește ideile. Aceștia sunt indiferenți față de consecințele practice, față de nenorocirile fără nume rezultate din aplicarea unor principii abstracte. Pentru ei, omul nu există. O dată cu bolșevismul niște forțe aproape elementare s-au încarnat într-un grup de indivizi care îi asociază concentrării feroce a fanaticului logica exactă, metoda, privirea îndreptată numai spre mijlocul potrivit scopului, lucru caracteristic specialistului. Numai într-o a doua fază, provocată de acei indivizi și menținută într-o mare măsură în limitele stabilite dinainte, numai atunci s-a dezlănțuit drojdia societății vechiului Imperiu rus, s-a dezlănțuit teroarea masei având drept scop distrugerea, nimicirea în mod frenetic a tot ceea ce era legat de clasele dominante din trecut și de civilizația nobililor ruși în general.

Și nu fără legătură cu toate acestea, o altă trăsătură caracteristică a revoluției ruse este aceea că în timp ce revoluțiile precedente le-au scăpat de sub control, mai întotdeauna, celor ce le provocaseră și care au sfârșit prin a fi devorați de acele mișcări de masă, acest lucru s-a întâmplat doar în mică măsură în Rusia unde continuitatea puterii și a terorii s-a stabilizat. Dacă logica inexorabilă a revoluției roșii nu a ezitat să-i îndepărteze și să-i nimicească pe acei bolșevici care tindeau să se abată de la direcția ortodoxă, fără a ține seama de persoane și fără scrupule în ceea ce privește alegerea mijloacelor, ei bine, cu toate acestea la centrul de comandă nu s-au înregistrat crize sau oscilații importante. Și aceasta este o trăsătură pe cât de caracteristică pe atât de sinistră; se anunță dinainte epoca în care forțele întunericului vor înceta să mai acționeze ca odinioară, din culise, și se vor contopi cu oamenii dat fiind că vor fi găsit încarnarea cea mai potrivită în niște ființe în care elementul diabolic să se unească cu cel mai lucid intelect, cu o metodă și cu o putere de stăpânire bine precizată. Și un asemenea fenomen este una din caracteristicile notabile ale fazei de sfârșit a fiecărei ciclu.

Cât despre ideea comunistă, trebuie să spunem că aceasta cuprinde două adevăruri. Și anume unul ezoteric, ca să spunem așa, care are un caracter dogmatic și imutabil,

corespunde principiilor-bază ale revoluției și este formulat în scrierile și directivele primei perioade bolșevice. Cel de al doilea este un adevăr mutabil, „realist", adaptat de la caz la caz și care adeseori se află în contradicție aparentă cu primul adevăr și cu eventualele compromisuri cu lumea „burgheză" (ideea patriotică, îndulcirea noțiunilor de proprietate colectivă, mitul slav etc.). O dată ce variantele acestui adevăr și-au îndeplinit datoria lor tactică, acestea sunt trecute în rezervă; acestea reprezintă niște instrumente ce folosesc primului adevăr; dar ținând cont de toate acestea nimeni nu trebuie să fie atât de naiv încât să creadă că bolșevismul a fost „depășit", a „evoluat" și că se îndreaptă spre niște forme normale de guvernare și de relații internaționale.

Dar nici în ceea ce privește primul adevăr nu trebuie să ne lăsăm induși în eroare, pentru că în acest caz nu mitul economic marxist reprezintă elementul primar. Elementul primar este negarea oricărei valori de ordin spiritual și transcendent; iar filozofia și sociologia materialismului istoric reprezintă niște simple expresii ale unei asemenea negări, derivă din aceasta și nu invers, așa după cum corespondența ei, practica comunistă, nu reprezintă decât una din metodele pentru transpunerea teoriei în viață în mod sistematic. Important este rezultatul la care se ajunge mergând până la capăt în această direcție: și anume integrarea, adică dezintegrarea, contopirea individului cu așa-zisul „colectiv", al cărui drept este suveran. Și scopul este tocmai acesta, adică eliminarea din individ a tot ceea ce are valoarea unei personalități autonome, a tot ceea ce poate constitui un interes disociat de colectiv în acea lume comunistă. Iar mijloacele folosite în acest scop sunt îndeosebi mecanizarea, „dezintelectualizarea" și raționalizarea oricărei activități, pe toate planurile, și acestea nu mai reprezintă, așa ca în civilizația europeană din ultima vreme, niște consecințe ale unor procese fatale. O dată limitat orice orizont la acela al economiei, mașina devine obiectul unei noi promisiuni mesianice, iar raționalizarea se prezintă și aceasta drept unul din mijloacele de lichidare a „rămășițelor" și a „eventualelor elemente individualiste" ale „epocii burgheze".

Suprimarea proprietății și a inițiativei particulare, care este o idee de bază a doctrinei interne a comunismului reprezintă – dincolo de diferitele ajustări contingente aduse acestei idei de URSS – un episod și un mijloc folosit în vederea atingerii scopului. Iar scopul este acela al creării omului-masă și a materialismului integral, în orice domeniu, într-o evidentă disproporție față de tot ceea ce se poate deduce din orice mit fie numai economic. Un lucru caracteristic sistemului este acela de a considera „Eul", „sufletul" și noțiunea de „al meu" drept niște iluzii și prejudecăți burgheze, drept niște idei fixe, niște spirite ale răului și dezordinii; drept care se impun o cultură adecvată, realistă, precum și o pedagogie adecvată care să-l dezbare de toate acestea pe omul noii civilizații marxist-leniniste. În acest fel se poate trece la o lichidare în bloc a tuturor prevaricațiunilor individualiste, anarhiste și umanisto-romantice ale fazei pe care am numit-o cea a irealismului occidental. Sunt bine cunoscute cuvintele lui Zinovieff cum că: „În orice intelectual văd un dușman al puterii sovietice"; după cum la fel de cunoscută este exigența ca arta să devină o artă de masă, să înceteze de a mai face „psihologie" și de a se mai ocupa de problemele individului, să înceteze de a mai folosi pentru plăcerea straturilor superioare parazite și să mai fie o creație individualistă, ci să se „despersonalizeze" și să se transforme într-un „ciocan puternic care să îndemne la acțiune clasa muncitoare". Faptul că știința ar putea face abstracție de politică, adică de ideea comunistă – ca forță creatoare – și ar putea fi „obiectivă", nu este câtuși de puțin admis, dimpotrivă în aceasta se vede o deviere „contrarevoluționară" periculoasă. Un caz caracteristic a fost acela al lui Vasilieff și al altor biologi exilați în Siberia pentru că teoria genetică susținută de ei nu corespundea ideii centrale a comunismului prin aceea

că recunoştea factorul „ereditate" şi acela de „dispoziţie înnăscută" şi prezenta individul ca fiind altfel decât o substanţă amorfă ce căpăta formă numai prin acţiunea condiţiilor mediului, aşa cum vrea marxismul. Ceea ce este mai îndrăzneţ în materie de materialism evoluţionist şi scientism sociologic din gândirea occidentală este însuşit sub forma unei dogme şi a unei „gândiri de Stat" şi folosit în scopul de a se spăla creierii noilor generaţii şi de a se crea o mentalitate cu totul nouă. În ceea ce priveşte campania antireligioasă, care aici nu are caracterul unui simplu ateism, ci acela al unei adevărate contrareligii, despre aceasta se ştiu destule lucruri; această campanie trădează esenţa adevărată a bolşevismului de care am pomenit mai sus şi care campanie oferă mijloacele cele mai potrivite pentru eliminarea acelei boli grave de care suferă omul occidental, a acelei „credinţe" şi a nevoii de „a crede", care au folosit drept surogat atunci când s-a pierdut posibilitatea unor contacte reale cu supralumea. Se prevede o „educaţie a sentimentelor" având drept scop eliminarea acelor complicaţii ale „omului burghez" şi anume sentimentalismul, obsesia elementului erotic şi a pasiunii. O dată nivelate clasele – cu respectarea acelor componente impuse de tehnocraţie şi de aparatul totalitar – se realizează şi nivelarea sexelor, este statuată prin lege egalitatea desăvârşită a femeii cu bărbatul în orice domeniu, iar idealul este acela de a nu mai exista noţiunea de femeie şi aceea de bărbat, ci aceea de „tovarăşi" şi „tovarăşe". Şi în acest fel până şi familia – nu numai potrivit accepţiei ce i se dădea acesteia în „epoca dreptului eroic", ci şi în reminiscenţele noţiunilor de casă cu sentimentalismele şi convenţionalismele acesteia proprii perioadei tradiţionale burgheze – aşadar până şi familia este privită cu ochi răi. În această privinţă o cotitură caracteristică o reprezentase aşa-zisul *zags*; oricum este bine cunoscută activitatea complexă desfăşurată în URSS având drept scop acela ca educaţia să cadă exclusiv în sarcina Statului, ca deja copilul să prefere viaţa „colectivă" celei de familie.

În conformitate cu prima Constituţie sovietică un străin făcea parte în mod automat şi obligatoriu din Uniunea Sovietică dacă acesta era un muncitor proletar, iar dacă un rus nu era un muncitor proletar, acesta era exclus, era „denaturalizat", ca să spunem aşa, era un paria lipsit de orice personalitate juridică[2]. Potrivit strictei ortodoxii comuniste, Rusia reprezenta doar un teritoriu în care revoluţia mondială a Stării a Patra triumfase şi se organizase în vederea expansiunii ulterioare. Poporul rus avusese, dintotdeauna, pe lângă o înclinaţie mistică spre colectivitate, o nelămurită chemare mesianică; se considerase drept un popor teofor – purtător de Dumnezeu – predestinat unei activităţi de mântuire universală. Toate aceste însuşiri au fost reluate în formă inversă, actualizate într-o formă marxistă. Astfel că Dumnezeu s-a transformat într-un om „pământenizat" şi colectivizat în timp ce „poporul teofor" avea menirea de a face să triumfe în întreaga lume civilizaţia sa. Îndulcirea ulterioară a formei extremiste a acestei teze, asociată condamnării troţkismului n-o împiedică nici acum pe Uniunea Sovietică să se simtă îndreptăţită ba chiar obligată să intervină oriunde în lume întru sprijinirea comunismului.

Mergând pe firul istoriei şi ajungând la faza stalinistă, mitul „revoluţiei", în sensul vechi – care a fost dintotdeauna asociat haosului, dezordinii – apare drept ceva foarte îndepărtat în timp: avem de a face acum cu o nouă formă de orânduire care se confundă cu totalitarismul. Societatea devine o maşină având drept motor Statul comunist. Individul nu mai reprezintă decât o piesă, o roată a acestei maşini şi este de ajuns ca el să i se împotrivească acesteia fie şi în mică măsură ca să fie numaidecât strivit de ea care nu ţine cont de valoarea vieţii omeneşti şi-şi poate permite orice infamie. În URSS materia şi spiritul se asociază în unul şi acelaşi scop, astfel că această ţară se prezintă drept un conglomerat care nu lasă să-i scape nimic, care reprezintă în acelaşi timp Statul, trustul

şi Biserica, sistemul politic, ideologic şi economic-industrial. Este idealul Superstatului, ca o inversare sinistră a idealului organic tradiţional.

Judecând în ansamblu, în idealul sovieto-comunist capătă cea mai mare importanţă aspectele în care a încercat sau încearcă să se afirme ceva asemănător unei asceze sau unei purificări în scopurile elevate ale unei depăşiri a condiţiei elementului individualist şi umanist şi de întoarcere la principiul realităţii absolute şi al impersonalităţii dar pe de-a-ndoaselea, nu înspre în sus, ci înspre în jos, nu spre supraomenesc, ci spre subpersonal, nu spre ceva organic, ci spre ceva mecanic, nu spre eliberare, ci spre o aservire socială totală.

Faptul că primitivismul marii mase heteroclite – din care se compune URSS, în care o dată cu masacrele au dispărut aproape toate elementele rasiale superioare – amână pentru un viitor destul de îndepărtat formarea efectivă a „omului nou", a „omului sovietic" nu are prea mare importanţă. *Orientarea* a fost dată. Mitul terminal al lumii celei de a Patra Stări a căpătat o formă precisă şi acest mit este în slujba uneia dintre cele mai mari concentrări a puterii din lume, o putere care reprezintă în acelaşi timp şi centrul de comandă pentru o acţiune organizată, ascunsă sau făţişă, având drept scop aţâţarea la răscoală a maselor internaţionale şi a popoarelor de culoare.

b) *America*

Dacă bolşevismul, potrivit cuvintelor lui Lenin, a văzut în lumea romano-germanică „cel mai mare obstacol în calea omului nou" şi trăgând foloase din orbirea naţiunilor democratice prin acea „cruciadă" a avut ocazia să elimine, practic vorbind, acea lume în ceea ce priveşte orientarea destinelor europene, ei bine, bolşevismul – ca ideologie – a văzut în America (Statele Unite) un fel de pământ al făgăduinţei. O dată dispăruţi zeii străvechi, proslăvirea idealului tehnico-mecanic avea să aibă drept consecinţă un fel de „cult al Americii". „Furtuna revoluţionară din Rusia sovietică trebuie să ţină pasul cu viaţa americană". „Intensificarea mecanizării care este în curs de desfăşurare în America şi extinderea acestei mecanizări în toate domeniile, aceasta este sarcina noii Rusii proletare" – acestea reprezentau nişte directive aproape oficiale. Şi aşa se face că un Gasteff proclamase „superamericanismul", iar poetul Maiakovski îi dedicase oraşului Chicago, acelei „metropole-electro-dinamo-mecanice" imnul său colectivist[3]. Aici este un lucru evident că America, acea odioasă citadelă a „imperialismului capitalist", trece pe planul doilea faţă de acea Americă a civilizaţiei maşinii, a cantităţii şi a tehnocraţiei. Referirile o natură asemănătoare, departe de a fi nişte lucruri extrinseci, îşi pot afla confirmarea nişte elemente din multe alte domenii.

Este îndeobşte cunoscut – şi de aceea nu mai insistăm în această problemă – faptul între Rusia şi America de Nord există divergenţe de ordin etnic, istoric, al temperamentului şi aşa mai departe. Dar aceste divergenţe nu înseamnă nimic faţă de n element fundamental: şi anume acela că nişte componente ale unui „ideal" – care în olşevism încă nu există ca atare sau este impus prin nişte mijloace crude – au fost realizate America printr-un proces aproape spontan ce poate avea caracterul naturaleţei şi al idenţei. Astfel că într-un spaţiu mai vast chiar decât acela pe care şi-l închipuise Engels realizat profeţia acestuia, de care am amintit şi noi, adică faptul că tocmai lumea apitalismului avea să netezească drumul celei de a Patra Stări.

Şi America în modalitatea esenţială de a considera viaţa şi lumea a creat o „civilizaţie" re reprezintă o contradicţie clară a vechii tradiţii europene. America a introdus în mod

definitiv religia practicii şi a randamentului, a pus interesul pentru câştig, pentru marea producţie industrială, pentru realizările mecanicii – realizări vizibile, cantitative – a pus toate acestea mai presus de orice alte interese. America a făcut să se nască o măreţie fără-de-suflet a naturii tehnico-colective, lipsită de orice substrat de transcendenţă şi de orice strălucire interioară şi de adevărată spiritualitate; şi ea (America) i-a opus concepţiei potrivit căreia omul este considerat drept calitate şi personalitate într-un sistem organic, i-a opus concepţia potrivit căreia omul devine un simplu instrument de producţie şi de randament material într-un conglomerat social conformist.

În timp ce omul-masă care trăia în mod mistic în partea cea mai de jos a rasei slave a avut un rol important în procesul de formare a mentalităţii sovieto-comuniste şi face parte din planul modern de încorporare raţională a lui într-o structură politică omnipotentă, în America fenomenul derivă din determinismul inflexibil prin care individul în momentul desprinderii de elementul spiritual şi în care se lasă în voia unei puteri temporale dincolo de orice iluzie individualistă, în acel moment încetează de a-şi mai aparţine lui însuşi pentru a deveni parte integrantă a unei entităţi pe care n-o mai poate domina şi care îl condiţionează în fel şi chip. Şi tocmai cucerirea materială ca ideal care s-a asociat în mod rapid idealului bunăstării materiale şi al acelei *prosperity* a determinat transformările şi în bine şi în rău pe care le întâlnim în America. S-a spus – şi pe bună dreptate – că „în goana sa după bogăţie şi putere America a deviat de la linia libertăţii pentru a o urma pe cea a beneficiului... Toate energiile, inclusiv cele ale idealului şi până şi cele ale religiei sunt îndreptate spre acelaşi scop productiv; avem de a face cu o societate a randamentului, a beneficiului, aproape cu o teocraţie a randamentului, care tinde să producă mai mult lucruri decât oameni" sau oameni în măsură să producă tot mai multe lucruri. În Statele Unite „un soi de mistică ridică în slavă drepturile supreme ale comunităţii. Fiinţa omenească, devenită mai mult instrument, mijloc, decât scop, acceptă acest rol de roată la imensa maşină, *fără a se gândi nici o clipă că acest rol poate scădea în importanţă*"; „drept care un colectivism de facto care, voit de acele *élites* şi acceptat cu uşurinţă de către mase, subminează autonomia individului şi-i dirijează atât de strict acţiunea încât individul renunţă la această acţiune fără a suferi şi aproape fără a-şi da seama". Aşa se face că nu se înregistrează „nici un protest, nici o reacţie din partea marii mase americane împotriva tiraniei colective. Această masă acceptă tirania ca pe un lucru firesc, ca pe ceva care mai-mai că i-ar fi pe plac"[4].

Pe această bază avem de a face cu aceleaşi teme în sensul că şi în domeniul mai general al culturii întâlnim – în mod necesar şi spontan – o corespondenţă cu principiile călăuzitoare ale noii lumi sovietice.

Astfel încât chiar dacă America nu are intenţia să pună la index tot ceea ce este intelectualitate, nici n-o bagă prea mult în seamă pe această intelectualitate – afară de cazul când aceasta reprezintă un instrument folositor – considerând intelectualitatea drept un lux inutil pentru cei ce se ocupă de lucruri serioase, ca de pildă acel *to get rich quick* sau *service*, campania în favoarea cutării sau cutării hachiţe sociale şi aşa mai departe. În America, de regulă, în timp ce bărbaţii muncesc, femeile se ocupă mai ales de „spiritualism"; de unde şi procentajul ridicat ocupat de femei în numeroasele secte şi societăţi care au drept preocupare spiritismul, psihanaliza şi doctrinele orientale contrafăcute în devălmăşie cu umanitarismul, feminismul şi cu sentimentalismul dat fiind că nivelul „spiritualităţii" americane nu diferă prea mult de cel al puritanismului socializat şi al scientismului. Şi chiar dacă America acaparează cu dolarii săi nişte exponente şi nişte opere ale vechii culturi europene întru acel *relax* al mai-marilor din Starea a Treia centrul de greutate este

altundeva. Fapt e că în America inventatorul sau descoperitorul vreunei noi drăcovenii care să facă să mărească, randamentul, beneficiul, va fi întotdeauna la mare preț, mai mult decât tipul tradițional al intelectualului; și că tot ceea ce este profit, realitate și acțiune în sens material nu va fi realizat niciodată decât dacă în balanța valorilor va cântări mai mult decât ceea ce poate proveni dintr-o descendență aristocratică. Astfel încât dacă America nu a pus la index în mod oficial – așa cum a făcut comunismul – vechea filozofie, a făcut, în schimb, ceva mai bun: și anume a declarat, prin gura lui William James, că utilul este criteriul adevărului și că valoarea fiecărei concepții, chiar metafizice, este dată de eficacitatea acesteia care, în mentalitatea americană, înseamnă, în ultimă instanță, valoarea economico-socială. Așa-zisul pragmatism este unul din semnele caracteristice ale întregii civilizații americane; și printre aceste semne se numără și acela al teoriei lui Dewey, precum și așa-zisul behaviorism: și anume echivalentul exact al teoriilor extrase în URSS din părerile lui Pavlov în ceea ce privește reflexele condiționate și care elimină Eul și conștiința ca principiu de bază. Consecința acestei teorii tipic „democratice" este aceea că toți pot deveni un tot, un întreg, cu condiția unei anumite instruiri și a unei anumite pedagogii potrivit căreia individul este o substanță informă ce poate fi plăsmuită așa cum vrea comunismul în condițiile în care, în materie de biologie, consideră teoria genetică a însușirilor înnăscute drept antirevoluționară și antimarxistă. Puterea pe care o deține în America publicitatea, *advertising*, se explică tocmai prin lipsa de consistență internă și pasivitatea spiritului american care în multe privințe prezintă caracteristicile bidimensionale nu ale tinereții ci ale infantilismului.

Comunismul sovietic susține în mod oficial ateismul. America nu merge până la acel punct, dar, fără a-și da seama, gonește pe povârnișul periculos pe care s-au prăvălit toate cele ce au însemnat în cadrul catolicismului noțiunea de religie. S-a văzut în ce măsură s-a redus o dată cu protestantismul noțiunea de religie; o dată ce a fost respins orice principiu de autoritate și de ierarhie și o dată ce s-a eliberat de orice interes metafizic, de dogme, rituri, simboluri și sacramente, religiozitatea a decăzut la condiția unui simplu moralism care în țările anglo-saxone puritane și mai ales în America trece în slujba colectivității conformiste.

Iar Siegfried[5] relevă – și pe bună dreptate – faptul că „singura religie adevărată a americanilor este calvinismul, ca acea concepție potrivit căreia adevărata celulă a organismului social nu este individul ci grupul" și potrivit căreia bogăția, dat fiind faptul că este considerată drept un har divin „este greu să distingi între aspirația religioasă și dorința de îmbogățire... În acest fel se consideră ca fiind adevărat faptul ca spiritul religios să devină un factor de progres social și de dezvoltare economică". În consecință, virtuțile necesare pentru orice scop supranatural apar drept inutile și chiar dăunătoare. În ochii unui american simplu, ascetul nu este decât un pierde-vară, un parazit al societății; iar eroul – în sensul antic – nu este decât un soi de nebun periculos ce trebuie să fie îndepărtat prin profilaxii adecvate, pașnice și umanitare, aceasta în timp ce moralistul puritan fanatic este înconjurat de o aureolă strălucitoare.

Să fie, oare, toate acestea chiar atât de îndepărtate de principiul lui Lenin de a înlătura orice concepție supranaturală sau oricum străină intereselor de clasă?", de a distruge pe un rău molipsitor orice rămășiță de spiritualitate independentă? Nu ne aflăm, oare, pe același drum al individului teluric atotputernic, drum pe care – fie în America fie în Rusia – capătă formă ideologia tehnocrată[6]?

Și momentul istoric care urmează trebuie să fie luat în considerare. O dată cu NEP[7] în Rusia nu se abolise capitalismul privat decât pentru a se înlocui acesta cu un capitalism de Stat, în care avem de a face cu un capitalism centralizat fără capitaliști vizibili,

capitalism lansat, ca să spunem aşa, într-o acţiune mastodontică dar în van. În mod teoretic, fiecare cetăţean sovietic este în acelaşi timp şi muncitor şi acţionar al *trustului* atotputernic şi atotcuprinzător al Statului socialist. În mod practic însă individul este un acţionar care nu primeşte dividende, ci în afară de ceea ce i se dă pentru a trăi, venitul realizat din munca lui intră în contul Partidului care îl investeşte din nou în alte acţiuni, întreprinderi cu scop lucrativ şi în industrie, fără a se permite ca acest venit să fie acumulat de nici o persoană particulară, fapt prin care sporeşte puterea individului colectiv, aceasta nu fără o legătură bine precizată cu planurile revoluţiei şi ale subversiunii mondiale. Se cuvine să ne amintim aici de cele spuse în legătură cu ascensiunea capitalismului – fenomen american prin excelenţă – în legătură cu bogăţia care în America în loc să fie un scop al muncii şi mijlocul de a se ajunge la o măreţie extraeconomică sau mijlocul potrivit întru delectarea individului devine un mijloc pentru a produce o nouă activitate, noi profituri şi aşa mai departe, în nişte procese în lanţ care îşi urmează în mod neabătut calea. Ţinând seama de toate acestea, avem din nou ocazia să constatăm faptul că în America se afirmă – în mod spontan şi în regim de „libertate" – acelaşi stil pe care structurile centralizate ale Statului comunist tind să-l realizeze în mod violent. Cu toate acestea, în dimensiunea năucitoare a metropolelor americane în care individul – „nomad al asfaltului" – percepe nulitatea sa în faţa acelei stăpâniri a cantităţii, a grupurilor, a *trusturilor* şi a acelor *standard* atotputernice, a acelor păduri tentaculare de zgârie-nori şi de fabrici în care cei ce domină sunt subjugaţi ei înşişi de lucrurile pe care le stăpânesc, în toate acestea colectivul se manifestă şi mai mult şi din ce în ce mai lipsit de chip, mai mult decât în tirania exercitată de regimul sovietic asupra unor elemente adesea primitive şi abulice.

Standardizarea intelectuală, conformismul, uniformizarea obligatorie şi organizată pe scară largă reprezintă nişte fenomene tipic americane dar care coincid şi cu idealul sovietic al unei „gândiri de Stat", cu valoare colectivă. S-a remarcat, în mod just, faptul că fiecare american – fie că se numeşte Wilson sau Roosevelt, Bryan sau Rockfeller – este un evanghelist care nu-şi poate lăsa în pace semenii, care simte în mod constant datoria de a predica şi de a converti, de a purifica şi de a-l face pe fiecare individ să se înalţe la nivelul moral *standard* al Statelor Unite, despre care el nu se îndoieşte că este cel mai ridicat cu putinţă. În America s-a pornit de la abolitionism în războiul de secesiune şi s-a ajuns în final la dubla „cruciadă" democratică wilsoniană şi roosveltiană în Europa. Iar dacă ar fi să luăm lucrurile pe scară redusă, fie că este vorba despre prohibiţionism, despre propaganda feministă, pacifistă sau naturistă şi mergând până la apostolatul eugenic şi aşa mai departe, spiritul este mereu acelaşi şi mereu aceeaşi este voinţa de standardizare, pătrunderea arogantă a colectivului şi a elementului social în sfera individuală. Nimic nu este mai fals decât faptul că sufletul american este unul „deschis", lipsit de prejudecăţi; dimpotrivă, nici că există un altul care să aibă de a face cu atâtea şi atâtea tabuuri. Dar acest suflet şi le-a însuşit în aşa fel încât nimeni nu-şi dă seama.

Am arătat deja că unul din motivele interesului pentru America nutrit de ideologia bolşevică deriva din faptul că această ideologie văzuse cât de mult poate contribui tehnicismul din cadrul tipului american de civilizaţie la idealul despersonalizării. *Standardul* moral al americanului îi corespunde celui practic. Acel *confort* aflat la îndemâna oricui şi supraproducţia în civilizaţia de consum care caracterizează America au fost plătite cu preţul a milioane de indivizi reduşi la automatismul în muncă, formaţi în cadrul unei pregătiri duse până la ultima limită care restrânge domeniul mental şi anihilează orice sensibilitate. În locul tipului meşteşugarului din vechime, pentru care

Orice meserie reprezenta o artă, astfel încât orice obiect purta amprenta unei personalități și fiind produs de mâinile acestui meșteșugar presupunea din partea acestuia o cunoaștere nemijlocită și calitativă a acelei meserii, așadar în locul acelui meșteșugar există o mulțime de paria care supraveghează în mod stupid niște mecanisme – ale căror secrete nu le cunoaște decât un singur individ, cel care le repară – și acei paria fac niște mișcări automate și uniforme aproape la fel ca mișcările mecanismelor pe care le supraveghează. Aici Stalin și Ford își dau mâna și firește că se creează un cerc vicios: și anume acela că standardizarea inerentă oricărui produs mecanic și cantitativ determină și impune standardizare celor care consumă, uniformitatea gusturilor, o reducere progresivă la tipuri puține care merge în întâmpinarea celei ce se manifestă în mod direct în mentalități. Și în America toate duc spre același scop: și anume conformismul care este sloganul – exprimat în termenii unui *matter-of-fact* și *likemindedness* – pe toate planurile. Astfel că atunci când stăvilarele se prăbușesc datorită fenomenului delincvenței organizate și al altor forme sălbatice de „supercompensare" (am amintit deja de acea *beat generation*) delincvență ușurată prin orice mijloc de povara de a fi o viață restituită ei însăși, atunci sufletul american se întoarce la condiția simplă, înnăscută, a unor plante de grădină fiind acest suflet bine apărat de orice pregătire transcendentă de către zăgazurile „idealului de animal" și ale viziunii optimisto-sportive asupra lumii.

Astfel că în ceea ce privește întreaga masă a americanilor ar putea fi vorba foarte bine aici despre o respingere, în linii mari, a principiului cartezian *„Cogito, ergo sum"*; dat fiind că americanii „nu gândesc ci sunt, există", ba chiar, și nu arareori, ei există ca niște ființe periculoase și se întâmplă, și nu în puține cazuri, ca primitivismul lor să-l depășească cu mult pe acela al slavului care încă nu a fost format – așa pe de-a-ntregul – ca „om sovietic".

Firește că nivelarea nu scapă ocazia de a se extinde și la sexe. Emanciparea femeii, eveniment înregistrat în URSS, coincide cu acea nerozie feministă care în America fusese efectul logic al unei „democrații" care se realizase în corelație cu degradarea materialistă și practicistă a bărbatului. O dată cu divorțurile în lanț, dezmembrarea familiei în America cunoaște un ritm asemănător celui dintr-o societate alcătuită numai din „tovarăși" și „tovarășe". Avem de a face cu niște femei care, renunțând la condiția de femei își închipuie că ajung până acolo încât să exercite într-o formă sau alta activități proprii bărbaților; sunt niște femei care par a fi caste în desfrânarea lor și doar banale în perversiunile cele mai deșănțate și în cele care văd în alcool modalitatea de a se elibera de energiile înnăbușite sau deviate ale naturii lor[8]; tineri și tinere, care într-o promiscuitate camaraderească și sportivă par a nu mai cunoaște decât destul de puțin din polaritatea sexului și a magnetismului elementar al sexului. Acestea sunt niște fenomene tipic americane, chiar dacă răspândirea cu caracter molipsitor în mai toată lumea nu mai permite recunoașterea originii lor. În stadiul actual, dacă mai există cumva vreo deosebire în această privință față de promiscuitatea dorită de comunism, această deosebire se rezolvă numai în sens agravant: și anume aceasta este reprezentată de un factor ginecocratic fie în America fie în țările anglo-saxone, acolo unde fiecare femeie și fiecare fată consideră drept un lucru cât se poate de firesc acela de a i se recunoaște dreptul la un fel de superioritate și instabilitate morală[9].

La începuturile bolșevismului se găsiseră unii care să formuleze idealul unei muzici pe bază de tămbălău-colectiv pentru a purifica până și acest domeniu de concepțiile sentimentale burgheze. Este ceea ce America a realizat în linii generale și a făcut să se răspândească în toată lumea cu un fenomen cât se poate de semnificativ: și anume *jazzul*. În marile săli ale orașelor americane în care sute de perechi se bâțâie ca niște fantoșe

epileptice şi ca nişte automate în ritmurile sincopate ale negrilor, acolo se înregistrează cu adevărat o „stare de gloată", viaţa unei entităţi colective mecanizate care renaşte. Poate că puţine fenomene sunt atât de expresive ca acesta dacă ar fi să judecăm după structura obişnuită a lumii moderne din ultima ei fază; aceasta pentru că unei asemenea structuri îi este caracteristică coexistenţa cu un element mecanic, lipsit de viaţă, constituit îndeosebi din mişcare şi cu un element primitiv şi subpersonal care-l transportă pe individ într-o atmosferă tulbure („o pădure petrificată împotriva căreia se dezlănţuie haosul" – H. Miller). În afară de aceasta, ceea ce în bolşevism fusese programat şi realizat pe ici pe colo în materie de reprezentaţii „teatralizate" având drept scop trezirea lumii proletare în vederea unei mobilizări sistematice a maselor, ei bine, în America acestea îşi aflaseră de multă vreme echivalentul pe o scară mai largă şi într-o formă spontană: şi anume în delirul smintit al acelor *meetings* sportive axate pe o degradare plebeiană şi materialistă a cultului acţiunii, fenomene, acestea, constând în năvala elementului colectiv şi în acelaşi timp în regresul în colectiv, fenomene care de altfel, după cum se ştie, au trecut de multă vreme dincolo de ocean.

Deja americanul Walt Whitman, poet şi mistic al democraţiei, poate fi considerat drept un precursor al acelei „poezii colective" care îndeamnă la acţiune şi care, aşa cum s-a mai spus, reprezintă unul din idealurile şi din programele comuniste; dar un lirism de acest gen pătrunde adânc în multe ipostaze ale vieţii americane: şi anume în sport, în „activism", în producţie şi în *service*. Aşa cum se întâmplă în URSS unde se aşteaptă ca nişte evoluţii adecvate să rezolve problema rămăşiţelor primitive şi haotice ale sufletului slav, tot aşa şi în Statele Unite se aşteaptă ca rămăşiţele individualiste ale spiritului acelor *rangers*, ale spiritului pionierilor Westului şi a tot ceea ce se dezlănţuie şi caută compensaţie în isprăvile acelor *gangsters*, ale existenţialiştilor anarhişti şi în nişte fenomene asemănătoare, se aşteaptă aşadar ca aceste fenomene să fie reduse să fie înghiţite de fluxul central.

Dacă ar fi locul şi momentul aici, ar fi uşor să mergem mai departe în aflarea unor puncte de corespondenţă care să ne îngăduie să vedem în Rusia şi America *două feţe ale unuia şi aceluiaşi lucru*, două mişcări care în corespondenţă cu cele două mari centre ale puterii din lume converg întru distrugerile lor. Una din aceste puteri este o realitate pe cale de a se forma sub pumnul de fier al unei dictaturi prin intermediul unei etatizări şi raţionalizări totale. Iar cealaltă este o realizare spontană (deci şi mai îngrijorătoare) a unei omeniri care acceptă să fie *şi vrea* să fie ceea ce este, care se simte sănătoasă, liberă şi tare şi ajunge prin ea însăşi la aceleaşi scopuri, fără umbra aproape personificată a „omului-colectiv", pe care îl are, totuşi, în reţeaua sa, şi fără acel devotament fanatico-fatalist al slavului comunist. Dar atât în spatele uneia cât şi al celeilalte din cele două „civilizaţii", în spatele măreţiei atât a uneia cât şi a celeilalte, cel ce ştie să vadă lucrurile, acela recunoaşte şi în una şi în cealaltă semnele prevestitoare ale sosirii „Fiarei-celei-fără de-Nume".

În ciuda tuturor acestor lucruri, mai există unii care se leagănă în iluzia că „democraţia" americană ar fi antidotul pentru comunismul sovietic, alternativa aşa-zisei „lumi libere". În general, se recunoaşte pericolul atunci când acesta se prezintă sub forma unui atac fizic brutal, din afară, şi nu se recunoaşte atunci când vine de undeva din interior. Europa este influenţată de America de o bună bucată de vreme chiar şi în ceea ce priveşte deprecierea valorilor şi idealurilor inerente lumii nord-americane. Aceasta, într-un fel de contralovitură fatală. Fapt e că, aşa cum a spus, pe bună dreptate, cineva, America nu reprezintă decât un „extrem Occident" precum şi evoluţia până la absurd a tendinţelor-bază alese în mod obişnuit de societatea occidentală modernă. Din acest motiv nu este

cu putință o adevărată rezistență atunci când se ține morțiș la principiile unei astfel de civilizații și mai ales la mirajul tehnic și productiv.

Și o dată cu creșterea acestei influențe s-ar putea întâmpla ca la închiderea brațelor acelui clește ce va strânge Europa între Orient și Occident – o Europă care după cel de al doilea război mondial, lipsită de orice idee adevărată, a încetat și politiceşte să mai aibă rangul unei puteri autonome și hegemonice mondiale – s-ar putea ca nici măcar să nu se sesizeze vreun semn de capitulare. Dar s-ar putea, totuși, ca prăbușirea finală să nu aibă caracterele unei tragedii.

Lumea comunistă și America, în convingerea lor că au de îndeplinit o misiune universală, exprimă o realitate de fapt. Așa cum s-a mai spus, un eventual conflict între aceste două puteri ar avea – pe planul subversiunii mondiale – ar avea valoarea unei ultime operațiuni violente ce ar implica holocaustul bestial a milioane de vieți omenești și care ar reprezenta desăvârșirea ultimei faze a involuției și a declinului puterii de la una la cealaltă din vechile caste până la cea mai de jos dintre acestea și care ar duce la instaurarea domniei unei omeniri colectivizate. Și chiar dacă ar fi să nu aibă loc catastrofa de care se tem unii, cea legată de folosirea armelor atomice, toată această civilizație de titani, de metropole de oțel, de cristal și de beton, de mase forfotitoare și de fel de fel de drăcovenii care țin încătușate în ele forțele materiei, de stăpânitori ai cerurilor și ai oceanelor, ei bine, toată această civilizație va apărea drept o lume care se clatină și este pe cale de a se se destrăma și a se pierde pentru totdeauna în spațiile nemărginite, acolo unde nu mai există nici o lumină afară de acea sinistră licărire dată de goana accelerată a prăbușirii acestei lumi.

BIBLIOGRAFIE

G. Alvi, *Il secolo americano* (Secolul american), Adelphi, Milano, 1996.

D. Arona, *Possessioni mediatiche* (Posesiuni mediatice), Il Saggiatore, Milano, 1997.

A. de Benoist & G. Locchi, *Il male americano* (Răul american), LEDE, Roma, 1978.

A. Del Noce, *La nuova forma di totalitarismo* (Noua formă de totalitairsm), în *Intervento*, nr. 21, Roma, 1975.

L. Dumont, *Homo aequalis*, Adelphi, Milano, 1984.

C. Finzi, *Tecnologia e fine dei tempi* (Tehnologia și sfârșitul vremurilor), în *Caietele di Avallon*, nr. 24, Rimini, 1991.

N. Fumagalli, *Cultura politica e cultura esoterica nella sinistra russa (1880-1917)* (Cultură politică și cultură ezoterică în stânga rusească (1880-1917), Barbarossa, Milano, 1996.

S. Latouche, *L'occidentalizzazione del mondo* (Occidentalizarea lumii), Bollati Boringheri, Torino, 1992.

M. Nacci, *L'antiamericanismo in Italia negli Anni Trenta* (Antiamericanismul în Italia Anii Treizeci), Bollati Boringhieri, Torino, 1989.

T. Molnar, *Le origini del mondialismo* (Originile mondialismului), în *Rivista di Studi Politici*, nr. 2, Roma, 1995.

V. Packard, *I persuasori occulti* (Cei ce conving pe ascuns), Il Saggiatore, Milano, 1968.

E. Voegelin, *Il mito del mondo nuovo* (Mitul lumii noi), Rusconi, Milano, 1990.

Încheiere

Cei care au putut să constate din evidența faptelor ceea ce ei au numit „apusul Occidentului" însoțesc de obicei considerațiile lor cu diferite apeluri menite să creeze fie niște paravane fie să stârnească niște reacții.

În ceea ce ne privește, nu este cazul să ne facem iluzii și nici să le sugerăm altora acest lucru, după cum nu este nici cazul de a ne îndepărta – prin intermediul unui optimism facil în chip de consolare – de a ne îndepărta de ceea ce rezultă dintr-o viziune obiectivă asupra realității.

Cei ce acceptă punctele de vedere condiționate deja condamnând răul ce ar trebui să fie stârpit, aceia mai pot, încă, nutri niște speranțe. Dar cei care au luat drept punct de referință spiritul și formele ce caracterizează orice civilizație adevărată, orice civilizație tradițională, cei care au reușit să ajungă până la origini și să urmărească toate fazele mișcării generale, aceia își dau seama de dimensiunea uriașă a străduinței nu numai de a merge până la izvoare, ci și a aceleia de a se apropia cât de cât de o structură de normalitate. Acestor oameni perspectiva viitorului n-are cum să le apară la fel cum le apare altor semeni ai lor.

Cei care ne-au urmărit până acum pot vedea cum transformările și evenimentele prin intermediul cărora Occidentul a ajuns până la momentul istoric actual nu sunt arbitrare și contingente, ci își trag originea dintr-o înlănțuire de cauze cât se poate de precise. Punctul nostru de vedere nu este cel al determinismului. Așadar noi nu credem că aici ar acționa un destin diferit de cel pe care și l-au creat oamenii. Fluviul istoriei curge pe albia pe care și-a săpat-o el însuși. Dar a-ți închipui că poți opri curgerea atunci când a devenit șuvoi năvalnic care poate lua totul cu sine este un lucru ce nu poate fi acceptat atât de ușor. Cei ce nu admit un determinism în procesul de decădere nu vor admite acest determinism nici în procesul opus, adică faptul că există o condiționare cauzală care face ca după terminarea unui ciclu să înceapă o nouă fază ascendentă având un oarecare caracter de continuitate în raport cu fazele anterioare.

În orice caz, Occidentul ar putea fi salvat numai de o revenire la spiritul tradițional, la o nouă conștiință a unității europene. Și vă întrebați ce anume ar putea servi drept bază unei asemenea reveniri?

Iar noi vă răspundem: o conștiință a unității europene. Aceasta este problema cea adevărată. În cazul Occidentului este vorba despre problema întoarcerii la Tradiție în sensul major, universal, unanim prin care se înțelege orice formă de viață și de lumină; în sensul unui spirit și al unei orânduieli unice care să domnească în mod nestingherit în fiecare individ, în fiecare grup de oameni și peste tot. Nu este vorba aici despre o tradiție în sens aristocratic și secret, ca o moștenire păstrată de puțini, de o *élite*, în culisele istoriei. În acest sens tainic, tradiția a continuat și continuă să existe și astăzi și nu se va pierde, fără doar și poate, dintr-o contingență oarecare având legătură cu destinele omenești. Dar existența unei tradiții înțelese în acest sens nu a împiedicat declinul civilizației occidentale. S-a relevat, și pe bună dreptate, faptul că o așa-zisă *élite* constituie o vână, o resursă și încă una prețioasă; dar este nevoie de mai multe asemenea resurse care să se unească întru stăpânirea situației[1]. Pentru că dacă nu există mediul necesar n-are cum să existe nici un ecou care să răsune în acesta; și dacă nu există condițiile interne și externe necesare pentru ca *toate* activitățile umane să-și poată redobândi sensul lor, pentru ca toți indivizii să poată pretinde totul de la viață și înălțând-o

pe aceasta la nivelul unui ritual şi al unei ofrande s-o poată călăuzi într-o direcţie nu numai umană, atunci orice străduinţă este zadarnică şi orice acţiune a acelei *élite* este sortită eşecului.

Dar tocmai aceste condiţii lipsesc cu desăvârşire astăzi. În zilele noastre individul a pierdut – mai mult ca niciodată – orice posibilitate de legătură cu realitatea metafizică, cu ceea ce se află înaintea lui şi în urma lui. Nu este vorba despre nişte credinţe, filozofii sau atitudini; toate acestea nu contează, nu reprezintă nimic; ceea ce contează este acţiunea. Aşa cum s-a spus de la bun început, în omul modern există un materialism care printr-o moştenire de secole a devenit aproape o structură, o componentă a fiinţei sale. Şi acest materialism înnăbuşă în faşă – fără ca vreo conştiinţă exterioară să-şi dea seama – orice posibilitate, deviază orice intenţie, împiedică orice elan şi orice străduinţă având drept scop o „construcţie" sterilă, neorganică. Aceasta este, de altminteri, modalitatea şi ansamblul condiţiilor vieţii de zi de zi căreia – în civilizaţia de astăzi – nimeni dintre contemporanii noştri nu i se poate sustrage; este tipul predominant de educaţie; este tot ceea ce ni se sugerează – în mod deliberat sau nu – ca o condiţionare din partea mediului şi a acelui psihic colectiv; sunt idolii, prejudecăţile, formele de a judeca şi de a percepe, formele falsei cunoaşteri şi ale acţiunii false, care, toate laolaltă, reprezintă inelele lanţului. Ar fi nevoie de o purificare totală care să-l scape pe individ de toate relele, de „Eul" lui, de toate trufiile lui, de toate cele săvârşite de el, de speranţele şi de grijile lui. Progresul a fost în măsură să facă în aşa fel încât să poată fi stabilit din nou un punct de referinţă, să renască – în sens absolut, tradiţional – acea *fides* care să-i redea oricui, şi îndeosebi individului, o nouă semnificaţie în măsură să le redea puritatea tuturor celor ce fuseseră pângărite şi degradate. Dar dacă o asemenea acţiune de eliberare, de mântuire interioară este greu de conceput în cazul indivizilor luaţi fiecare în parte cum ar putea fi ea, oare, concepută în cazul maselor? Dacă acest lucru le este peste mână celor ce continuă să-şi piardă vremea cu fetişurile Ştiinţei şi Artelor, ale Istoriei, ale Credinţei şi ale Filozofiei, cum ar putea să le apară maselor prinse în mrejele diabolice ale colectivului şi târâte în vâltoare de atotputernica fantasmă economică, de atotputernica fantasmă tehnologică, de patimile politice şi de tot ceea ce duce spre o ţintă ahrimanică de putere sau de iluzorie, deşartă prosperitate?

Pe de altă parte, Occidentul pare a fi lipsit de o idee elevată în măsură să stea la baza dacă nu a transpunerii în viaţă a spiritului tradiţional măcar a unei apropieri de acesta.

Printre cei care au condamnat, în termenii cei mai clari, criza lumii moderne mai sunt şi unii care au crezut în posibilităţile catolicismului. Aceştia consideră că dacă Occidentul a avut vreodată vreo orânduială conformă cu tradiţia, aceasta s-a datorat Bisericii şi mai cred că revenirea Europei la un catolicism integrat în mod tradiţional ar putea însemna un mijloc de reînălţare a Occidentului. Dar şi aceasta este o iluzie.

Mai înainte de toate ar trebui să existe speranţa că religia catolică ar putea avea mai ales astăzi acea putere de convertire totală, universală, pe care a dovedit că nu o are chiar atunci când existau condiţii materiale, morale şi intelectuale cât se poate de favorabile, nu? Ar reuşi, oare, astăzi catolicismul să-şi redobândească acel trup care i-a scăpat de sub control vreme de secole, trup care are de acum o viaţă şi un suflet ale sale şi pe care ştiinţa profană şi cultura laică l-au pângărit în orice fibră a lui şi în condiţiile în care chiar dacă se profesează, în mod formal, credinţa creştină, acest lucru nu mai reprezintă nimic esenţial şi determinant în viaţa de zi cu zi a indivizilor şi a popoarelor?

Aici nu este vorba despre nişte compromisuri sau despre nişte adaptări. Jocul de-a compromisurile şi de-a adaptările a durat cam prea mult şi nimic nu a putut împiedica decăderea Occidentului. În acest caz, religia ori devine ceva împărtăşit de toţi, ceva general şi face să se manifeste din nou puterea, prezentă şi operantă, a transcendentului ori nu mai reprezintă nimic. Nici aici nu este vorba despre nişte posibile integrări marginale în persoana unuia sau altuia din catolicii de excepţie. Ci numai în ansamblul ortodoxiei

animate de un cu totul alt spirit ar putea catolicismul – în ciuda naturii sale bastarde – ar putea oferi un punct de referinţă pentru numeroase forţe dezmembrate şi risipite peste tot. Este, oare, cu putinţă ca religia catolică să depăşească tocmai astăzi exclusivismul sectar şi, în fond, antitradiţional propriu doctrinei sale şi să ajungă la o viziune superioară, metafizică şi ezoterică în măsură s-o scape de obtuzitatea sa? Şi nu este, oare, un lucru vizibil acela că religia catolică încearcă în fel şi chip să se împace cu gândirea modernă, că această religie neglijează din ce în ce mai mult elementul ascetic şi contemplativ pe seama elementului moralist şi social? Că în domeniul politic Biserica trăieşte de o bună bucată de vreme în prezent, cochetând când cu un sistem când cu altul dar evitând să se implice într-o anumită direcţie inflexibilă, animată fiind doar de ideea de „a se pune la zi" şi de a se pregăti pentru a putea „dialoga" până şi cu marxismul?

O tradiţie nu poate – spiritualiceşte vorbind – să acţioneze în mod universal şi înviorător, o tradiţie care nu mai reprezintă decât un sistem de credinţă şi de teologie de seminar, de simboluri şi rituri ce nu sunt înţelese în sensul lor cel mai adânc şi este un lucru problematic până la ce punct anume clerul catolic va mai putea păstra din trăsăturile caracteristice ale unui corp înzestrat în mod efectiv cu har divin. Materialiceşte vorbind, în spaţiul creştinismului european ar fi de îndepărtat şi schisma protestantă precum şi cea ortodoxă, lucru care apare drept o utopie în condiţiile unei întoarcerii riguroase la punctul de plecare; iar o eventuală solidaritate defensivă a Bisericilor creştine împotriva forţelor în marş ale antireligiei – lăsând la o parte inevitabilele destrămări – nu poate fi, cu siguranţă, confundată cu reafirmarea unei idei universale.

Nu poate fi trecută cu vederea nici problema puterii, date fiind condiţiile generale din ultima vreme; ar fi necesară prezenţa unui bloc de puteri – putere economică, militară şi industrială – care să fie la înălţimea acelor blocuri care atât în Orient cât şi în Occident îşi disputa stăpânirea lumii, astfel încât să creeze şi materialiceşte vorbind un stăvilar şi un adăpost în acelaşi timp.

Pe de altă parte, ideea că religiei catolice i se datorează ceea ce Occidentul a avut drept element tradiţional nu poate fi acceptată fără anumite rezerve. Nu trebuie să fie uitat caracterul compozit al catolicismului. S-a văzut deja că acolo unde catolicismul s-a manifestat ca o forţă de ordine şi de ierarhie oferindu-i un sprijin individului european, în acel caz au acţionat mai ales influenţele lumii romano-germanice. În schimb, acolo unde s-a afirmat componenta pur creştină a catolicismului, acesta a acţionat în Occident în sensul mai mult antitradiţional decât tradiţional. Spiritul lunar-sacerdotal, dualismul său caracteristic, diferitele concepţii de origine ebraică pătrunse în spiritul creştin, au reprezentat în catolicism un fel de stavilă care nu a permis să se confere corpului Europei o spiritualitate conformă care să se asocieze celei pe care am numit-o Lumina Nordului. Şi nu numai atât: dar catolicismul a făcut astfel încât puterile reale să acţioneze – dat fiind că drumul spre înălţime era blocat – să acţioneze, să se descarce în domeniul material şi să facă în aşa fel ca numai în acest domeniu să fie transpuse în viaţă valorile caracteristice spiritului occidental. Este bine cunoscut faptul că tocmai în condiţiile unei reacţii împotriva catolicismului s-a manifestat, în Renaştere, reafirmarea Omului şi a Vieţii, fapt care a reprezentat o deviere evidentă care a fost favorizată în mare măsură de conjunctura de care am amintit.

Astfel că judecând în ansamblu se poate spune, fără nici o îndoială, că cel ce crede astăzi că este un om al Tradiţiei, referindu-se la catolicism, acela se opreşte la mijlocul drumului şi nu vede primele inele ale lanţului, înlănţuirea cauzelor şi nu vede acea lume a originilor şi a valorilor absolute. În materialismul occidental orientat în mod viril şi în prezenţa unei spiritualităţi care, aidoma celei creştine, nu poate fi separată de nişte elemente nonoccidentale,

„meridionale", dar a unei spiritualități lipsite de dimensiunea superioară, metafizică și ezoterică proprie fiecărui sistem tradițional desăvârșit, ei bine în toate acestea trebuie să se distingă două aspecte antagoniste și totuși concordante ale uneia și aceleiași situații.

Un dualism structural analog este pe cale să prejudicieze în mod preventiv îndrumând într-o direcție greșită orice încercare de reconstrucție tradițională.

Cam așa stau lucrurile în civilizația actuală, astfel că orice evocare a acelei spiritualități a originilor care ar putea îndepărta factorul de blocare, ar putea face să se depășească sciziunea, să elibereze și să aducă la lumină puterile acțiunii încătușate în lumea întunecoasă și barbară a măreției moderne, așadar orice evocare a acelei spiritualități ar avea, în mod fatal – mai mult decât s-a întâmplat în timpul Renașterii – un deznodământ problematic. În omul modern este prea puternică de acum tendința de a concepe în termeni numai materiali și numai umani virilitatea, personalitatea, acțiunea și autonomia pentru ca orice doctrină ce se raportează la sensul și la dreptul originar, la tot ce putea avea legătură cu elementele tradiționale, pentru ca toate acestea să nu-l conducă pe individ la aceeași termeni astfel încât să-l facă să schimbe nu profanul în sacru, ci sacrul în profan. Într-adevăr, dacă ar fi să vorbim azi despre dreptul Statului suveran asupra Bisericii, cine ar mai putea oare, concepe altceva decât revendicările plebeiene și laice ale puterii temporale în dauna activității spirituale? Altceva decât prevaricațiunile uzurpatoare proprii noile „superstate", precum și noilor mistici naționaliste sau colectiviste? Și dacă ar fi să vorbim astăzi despre supraindividualitate, ar merge, oare, mintea atât de departe încât să-l depășească pe „supraomul" celui mai rău Nietzsche? Și dacă ar fi să vorbim astăzi despre „civilizația acțiunii", ca o posibilitate având aceeași valoare a „contemplației" n-ar vedea, oare, în aceasta, cu toții, triumful acelor forme care dovedesc, fără putință de tăgadă, superioritatea lor față de orice epocă din trecut, superioritate datorată cuceririlor în domeniul mecanicii, al tehnologiei și în domeniul militar pe care individul european le-a realizat în mai puțin de un secol tocmai grație cultului său pentru acțiune? Iar evocarea recentă a unor mituri, ca de pildă cel roman și cel nordico-germanic, cuprinzând ideea rasei, a arianismului și așa mai departe, nu a apucat-o, oare, în niște direcții cu totul problematice în cadrul unor schimbări politice care în Europa au făcut să se accelereze procesul ultimelor prăbușiri?

Astfel că trebuie să constatăm că drumul este barat și încă de două ori. Temnița omului occidental este una dintre cele mai înfricoșătoare pentru că este una dintre acelea care nu au ziduri. Și nu este ușor să te răzvrătești din nou atunci când nu există nici un punct de care să te propteşti în vederea saltului. Prin faptul de a fi făcut să slăbească din ce în ce mai mult influența creștinismului și a catolicismului, Occidentul este pe cale să renunțe și la ultimele referiri la o spiritualitate ce nu-i aparținea; dar, pe de altă parte, prin formele sale proprii, Occidentul nu reprezintă un spirit și nici nu pare a fi în stare să-și creeze unul.

În acest mod poate fi imaginată și inevitabilitatea ca destinele să se împlinească. Așa cum s-a mai spus, nu este neapărat necesar că dacă s-a păşit pe penultima treaptă și s-a ajuns în pragul instaurării universale a domniei adevărului și a puterii ultimei dintre străvechile caste trebuie să se întrunească și condițiile necesare pentru a se ajunge în adâncul „epocii obscure" sau „a fierului" preconizată de învățăturile tradiționale, epocă ale cărei caracteristici generale le corespund în mare măsură celor ale civilizației contemporane.

Așa cum oamenii au ciclul lor, tot așa și civilizațiile au ciclul lor, un început, o dezvoltare și un sfârșit și cu cât acestea sunt implicate în elementul contingent cu atât mai mult această lege le este fatală. Firește că acest lucru nu poate afecta pe cineva sau ceva care înrădăcinat fiind în ceea ce este deasupra timpului nu va putea fi clintit de nimic continuând să existe de-a pururi. Și chiar dacă s-ar întâmpla ca civilizația modernă să dispară pentru totdeauna, acest lucru n-ar însemna, cu siguranță, că aceasta ar fi prima

dintre civilizațiile care au pierit și căreia nu-i vor mai urma și altele. Luminile se sting pe undeva și se reaprind pe altundeva, după o rânduială a timpului și a spațiului. Și tot așa unele cicluri se închid, iar altele se redeschid. După cum s-a mai spus, doctrina ciclurilor i-a fost bine cunoscută omului Tradiției și numai ignoranța, prostia oamenilor moderni i-a făcut pe aceștia să creadă că civilizația lor, înrădăcinată mai mult decât oricare alta în elementul temporal și contingent, ar putea avea un destin deosebit, privilegiat.

Dar pentru cei ce au o viziune conformă cu realitatea, problema esențială este *mai curând cea a măsurii în care între lumea care se stinge și lumea care se poate naște vor putea exista niște legături de continuitate*: adică ce lucru anume dintr-o lume va putea fi continuat de cealaltă lume. Concepția predominantă în străvechea învățătură tradițională este aceea că, de fapt, între un ciclu și un altul există un fel de hiatus; și că nu ar exista o continuare, o reluare, ci un nou început, o schimbare bruscă în corespondență cu un fapt de ordin divin și metafizic. Într-un mod asemănător, copacul bătrân nu mai dă muguri, ci moare și din sămânța acestuia poate răsări, eventual, un alt copac. Acest lucru lasă să se vadă, în mod clar, faptul că legăturile de continuitate între un ciclu și altul pot fi numai relative și în orice caz acestea nu se pot referi la mase și la marile structuri ale unei civilizații. Aceste legături se restrâng la niște elemente vitale esențiale, cum ar fi legătura dintre sămânță și plantă.

De aceea printre atâtea iluzii ce trebuie să fie combătute se află și iluzia nutrită de aceia care se străduiesc să vadă în procesele de descompunere, de destrămare o logică supraordonată, de aceia care cred că lumea antică trebuia să piară într-un fel sau altul pentru a-i face loc unei lumi noi spre care se îndreaptă astăzi oamenii în plin marș. Iar singura lume spre care se îndreaptă marșul se știe care este: și anume este aceea care strânge laolaltă și comprimă într-o formă extremă ceea ce a acționat în faza distrugerii. Și această lume este de o asemenea natură încât nu poate servi drept bază la nimic, nu poate oferi o materie care să facă să renască niște valori tradiționale pe care această lume le neagă cu desăvârșire. Pentru civilizația modernă luată în mare nu există un viitor în sens pozitiv. Acest lucru poate fi o idee fixă a celor care au în gând o țintă și un viitor care să justifice întrucâtva ceea ce omul a distrus în el însuși și în afara lui.

Posibilitățile care mai sunt oferite în ultima vreme privesc numai o minoritate și pot fi distinse în modul descris în cele ce urmează.

Pe lângă marile curente ale lumii mai există, încă, niște individualități în așa-zisele „pământuri nemișcătoare". Aceste individualități sunt, în linii mari, niște necunoscuți care se țin departe de tot ceea ce înseamnă notorietate și cultură modernă. Aceștia își păstrează direcția, linia de vârf, nu aparțin acestei lumi, în ciuda faptului că sunt răspândiți mai peste tot pe pământ și deși se ignoră unii pe alții din aceeași tagmă sunt uniți în mod invizibil constituind un lanț solid al spiritului tradițional. Acest nucleu nu acționează; are numai funcția căreia i-a corespuns simbolistica „focului veșnic". În virtutea acestora, Tradiția își face simțită prezența în ciuda tuturor lucrurilor, flacăra arde în mod invizibil și există ceva anume care leagă mereu lumea de supralume. Aceștia sunt „cei ce veghează", acei ἐγρήγοροι.

Există niște individualități în număr și mai mare care simt – deși habar nu au din ce motiv anume – simt o nevoie nelămurită dar reală de eliberare. Și a-i călăuzi pe acești oameni, a-i pune la adăpost de pericolele spirituale ale lumii actuale, a-i face să prețuiască adevărul și să stăruie în voința lor de a ajunge în frunte, toate acestea reprezintă cel mai bun lucru care se poate face. Dar și aici este vorba despre ceva care privește o minoritate și nu trebuie să ne legănăm în iluzia că din acest lucru ar putea rezulta o schimbare notabilă a destinelor luate în ansamblu. În orice caz, aceasta reprezintă singura justificare a acțiunii tangibile pe care

dintre civilizațiile care au pierit și căreia nu-i vor mai urma și altele. Luminile se sting pe undeva și se reaprind pe altundeva, după o rânduială a timpului și a spațiului. Și tot așa unele cicluri se închid, iar altele se redeschid. După cum s-a mai spus, doctrina ciclurilor i-a fost bine cunoscută omului Tradiției și numai ignoranța, prostia oamenilor moderni i-a făcut pe aceștia să creadă că civilizația lor, înrădăcinată mai mult decât oricare alta în elementul temporal și contingent, ar putea avea un destin deosebit, privilegiat.

Dar pentru cei ce au o viziune conformă cu realitatea, problema esențială este *mai curând cea a măsurii în care între lumea care se stinge și lumea care se poate naște vor putea exista niște legături de continuitate*: adică ce lucru anume dintr-o lume va putea fi continuat de cealaltă lume. Concepția predominantă în străvechea învățătură tradițională este aceea că, de fapt, între un ciclu și un altul există un fel de hiatus; și că nu ar exista o continuare, o reluare, ci un nou început, o schimbare bruscă în corespondență cu un fapt de ordin divin și metafizic. Într-un mod asemănător, copacul bătrân nu mai dă muguri, ci moare și din sămânța acestuia poate răsări, eventual, un alt copac. Acest lucru lasă să se vadă, în mod clar, faptul că legăturile de continuitate între un ciclu și altul pot fi numai relative și în orice caz acestea nu se pot referi la mase și la marile structuri ale unei civilizații. Aceste legături se restrâng la niște elemente vitale esențiale, cum ar fi legătura dintre sămânță și plantă.

De aceea printre atâtea iluzii ce trebuie să fie combătute se află și iluzia nutrită de aceia care se străduiesc să vadă în procesele de descompunere, de destrămare o logică supraordonată, de aceia care cred că lumea antică trebuia să piară într-un fel sau altul pentru a-i face loc unei lumi noi spre care se îndreaptă astăzi oamenii în plin marș. Iar singura lume spre care se îndreaptă marșul se știe care este: și anume este aceea care strânge laolaltă și comprimă într-o formă extremă ceea ce a acționat în faza distrugerii. Și această lume este de o asemenea natură încât nu poate servi drept bază la nimic, nu poate oferi o materie care să facă să renască niște valori tradiționale pe care această lume le neagă cu desăvârșire. Pentru civilizația modernă luată în mare nu există un viitor în sens pozitiv. Acest lucru poate fi o idee fixă a celor care au în gând o țintă și un viitor care să justifice întrucâtva ceea ce omul a distrus în el însuși și în afara lui.

Posibilitățile care mai sunt oferite în ultima vreme privesc numai o minoritate și pot fi distinse în modul descris în cele ce urmează.

Pe lângă marile curente ale lumii mai există, încă, niște individualități în așa-zisele „pământuri nemișcătoare". Aceste individualități sunt, în linii mari, niște necunoscuți care se țin departe de tot ceea ce înseamnă notorietate și cultură modernă. Aceștia își păstrează direcția, linia de vârf, nu aparțin acestei lumi, în ciuda faptului că sunt răspândiți mai peste tot pe pământ și deși se ignoră unii pe alții din aceeași tagmă sunt uniți în mod invizibil constituind un lanț solid al spiritului tradițional. Acest nucleu nu acționează; are numai funcția căreia i-a corespuns simbolistica „focului veșnic". În virtutea acestora, Tradiția își face simțită prezența în ciuda tuturor lucrurilor, flacăra arde în mod invizibil și există ceva anume care leagă mereu lumea de supralume. Aceștia sunt „cei ce veghează", acei ἐγρήγοροι.

Există niște individualități în număr și mai mare care simt – deși habar nu au din ce motiv anume – simt o nevoie nelămurită dar reală de eliberare. Și a-i călăuzi pe acești oameni, a-i pune la adăpost de pericolele spirituale ale lumii actuale, a-i face să prețuiască adevărul și să stăruie în voința lor de a ajunge în frunte, toate acestea reprezintă cel mai bun lucru care se poate face. Dar și aici este vorba despre ceva care privește o minoritate și nu trebuie să ne legănăm în iluzia că din acest lucru ar putea rezulta o schimbare notabilă a destinelor luate în ansamblu. În orice caz, aceasta reprezintă singura justificare a acțiunii tangibile pe care

formelor din urmă – aşadar în ce măsură poate beneficia elementul mai sus-amintit de avantajele experienţelor unei vieţi superioare şi ale unei libertăţi superioare.

Acestea reprezintă tot ceea ce se poate spune pentru o anumită categorie de oameni ce nu poate corespunde decât unei minorităţi. Poate fi încercată şi această cale periculoasă. Este o încercare, o probă. Şi pentru ca aceasta să fie completă, hotărâtoare trebuie să se spună: punţile de legătură au fost tăiate, nu există parapete, nu există „căi de întoarcere", e musai să se meargă numai înainte.

Este nevoie de o vocaţie eroică pentru a putea înfrunta şuvoiul ameţitor ştiind că două destine se află la o distanţă egală: şi anume destinul celor care vor pieri o dată cu destrămarea lumii moderne şi destinul celor care se vor regăsi în filonul central şi măreţ al noului curent.

În legătură cu perspectiva epocii fierului Hesiod exclama: „De nu m-aş fi născut pe lume vreodată!". Dar, la urma urmelor, Hesiod nu era decât un spirit pelasgic, care nu cunoştea o vocaţie mai înaltă. Fiecărei naturi, fiecărei firi îi corespunde adevărul ei, îi corespunde învăţătura amintită adineauri, cunoscută şi în Orient[4] şi anume aceea că dacă epoca-cea-de-pe-urmă, *kali-yuga*, reprezintă o epocă de distrugeri înfricoşătoare, cei ce apar atunci şi reuşesc să se ţină pe picioare în acele condiţii, aceia vor obţine nişte rezultate la care cu greu ar putea ajunge oamenii celorlalte epoci.

BIBLIOGRAFIE

A. Caillé, *Critica della ragione utilitaria* (Critica raţiunii utilitare), Bollati Boringhieri, Torino, 1991.

A. De Benoist & T. Molnar, *L'eclissi del sacro* (Eclipsa elementului sacru), Ed. Settecolori, Vibo Valentia, 1986.

A. Del Noce, *La Tradizione nello sviluppo culturale* (Tradiţia în evoluţia culturală), în Atti Convegno Fondazione Volpe, Volpe, Roma, 1974.

L. Dumont, *Saggi sull'individualismo* (Studii în legătură cu individualismul), Adelphi, Milano, 1993.

J. Freund, *La Tradizione, antidoto del dispotismo* (Tradiţia, antidot pentru despotism), în *Intervento*, nr. 70-71, Roma, 1985.

C. Gatto Trocchi, *Nomadi spirituali* (Nomazi spirituali), Mondadori, Milano, 1998.

J.T. Gadbout, *Il linguaggio del dono* (Limbajul darului), Bollati Boringhieri, Torino, 1998.

R. Guénon, *Il Regno della Quantità e i segni dei tempi* (Domnia Cantităţii şi semnele timpurilor), Adelphi, Milano, 1982.

C. Mongardini, *La cultura del presente* (Cultura prezentului), Franco Angeli, Milano, 1993.

C. Mongardini, *Economia come ideologia* (Economia ca ideologie), Franco Angeli, Milano, 1997.

M. Sahlins, *Cultura e utilità* (Cultură şi utilitate), Anabasi, Milano, 1994.

E.F. Schumacher, *Buon Lavoro* (Spor la treabă), Red, Como, 1995.

P. Sorokin, *La dinamica sociale e culturale* (Dinamica socială şi culturală), UTET, Torino, 1975.

S. Zecchi, *Sillabario per il nuovo millennio* (Abecedar pentru noul mileniu), Mondadori, Milano, 1994.

În legătură cu ceea ce s-a spus despre actualitatea a ceea ce în tradițiile străvechi a fost numită „epoca obscură" – *kali-yuga* – merită să citâm aici câteva din trăsăturile distinctive ale acestei epoci menționate în *Vishnu-purana*. Vom aduce la zi termenii folosiți în acele timpuri[1].

„Niște neamuri de robi, de fără-de-castă și de barbari vor pune stăpânire pe malurile Indului, pe Darvika și pe Canddrabhaga și pe Kaşmir... iar mai-marii (acestei epoci) care vor domni (atunci) pe pământ, ca niște firi violente... vor pune stăpânire și pe bunurile supușilor lor. Îngrădiți în puterea lor, cei mulți se vor răzvrăti dar se vor prăbuși fumaidecât. Scurtă le va fi viața, nesățioase le vor fi poftele și fără-de-milă vor fi ei. Iar popoarele multor țări, amestecându-se cu aceștia, le vor urma exemplul".

„Casta atotstăpânitoare va fi aceea a robilor". „Cei înstăriți (*vaishya*) vor lăsa baltă agricultura și comerțul și-și vor câștiga cele necesare traiului în chip de slugi sau vor avea îndeletniciri mecanice (proletarizare și industrializare)".

„Conducătorii, în loc să-și protejeze supușii, îi vor jecmăni pe aceștia și sub niște pretexte fiscale vor fura proprietățile castei negustorilor (criza capitalismului și a proprietății private; socializarea, naționalizarea și comunismul)".

„Sănătatea (interioară) și legea (conformă cu propria natură: *svâdharma*) își vor pierde vigoarea din zi în zi până ce lumea va ajunge să fie șubrezită pe de-a-ntregul. Și numai bunurile vor conferi puterea, rangul (sumele în dolari – clasele economice). Singurul scop al devotamentului va fi mântuirea (fizică), singura legătură între sexe va fi plăcerea, singura cale de obținere a succesului în întreceri va fi prefăcătoria". „Pământul va fi prețuit numai datorită comorilor sale minerale (exploatare până la ultima limită a solului, moartea religiei pământului)". „Odăjdiile vor ține locul preoților". „Slăbiciunea va fi singura cauză a dependenței (lașitatea, moartea acelei *fides* și a onoarei în formele politice moderne)". „O simplă abluțiune (lipsită de puterea adevăratului ritual) va reprezenta purificarea (vor fi însemnând mai mult, oare, în zilele noastre, sacramentele cu pretenția lor de mântuire?)". „*Rasa nu va fi vrednică de zămisliri divine*".

„Abătuți din drumul lor de niște infami, oamenii se vor întreba: Dar oare ce autoritate mai au textele tradiționale? Ce mai vor să însemne și zeii aceștia și ce mai vrea să însemne și supraumanitatea asta spirituală (*brahmana*)? „Respectul față de caste, față de ordine și de instituții (tradiționale) va slăbi în epoca obscură". „Căsătoriile vor înceta să mai fie un ritual în această epocă; iar normele care îl leagă pe un discipol de un maestru spiritual nu vor mai avea putere. Se va crede că oricine va putea ajunge, pe orice cale, la condiția celui născut din nou (democrația aplicată pe planul spiritualității); actele de devotament care vor mai putea fi săvârșite nu vor mai avea nici un rezultat (acest lucru poate fi raportat la o religie „umanizată" și conformistă, cf. II, 12)". „Tipul de viață va fi la fel de promiscuu pentru toți". „Cel ce va împărți mai mulți bani, acela îi va domina pe oameni, iar descendența va înceta să mai fie un titlu de superioritate (sfârșitul nobilimii tradiționale, al burgheziei, al plutocrației)". „Oamenii își vor concentra interesul asupra

dobândirii – chiar prin mijloace necinstite – bogăției". „Orice individ își va închipui că este egal cu un *brahmana* (prevaricațiune și îngâmfare a intelectualilor și a culturii moderne)". „Lumea va fi mai mult ca niciodată înspăimântată de moarte și de sărăcie și numai din acest motiv își va păstra credința (o aparență) în ceruri (sensul unor rămășițe de religie proprii maselor moderne)".

„Femeile nu vor mai asculta de bărbații lor și de tații lor. Vor fi egoiste, abjecte, debusolate, mincinoase și se vor încurca cu niște destrăbălați". „Ele vor deveni niște simple obiecte pentru satisfacerea dorinței sexuale".

„Impietatea va trona peste oamenii rătăciți datorită ereziei și durata vieții acestor oameni va fi mai mică"[2].

Și totuși în *Vishnu-purana* se vorbește despre niște elemente ale rasei primordiale sau „Manu" rămase aici pe pământ și în această epocă obscură în chip de sământă a unor noi generații; și reapare ideea, bine cunoscută, a unei noi manifestări a lumii „de sus"[3].

„Atunci când riturile propovăduite de textele tradiționale și instituțiile legii vor fi pe cale să piară și sorocul epocii obscure va fi aproape, atunci o parte a ființei divine existentă prin propria sa natură spirituală potrivit caracterului lui Brahman, care este Începutul și Sfârșitul... va coborî pe Pământ... Iar pe pământ aceasta va restabili justiția; iar mințile celor care vor fi în viață la sfârșitul epocii obscure vor fi trezite și vor dobândi o transparență de cristal. Iar oamenii ce vor fi schimbați în acest fel în virtutea unei asemenea epoci deosebite vor reprezenta o sământă a unor ființe omenești (noi) și vor da naștere unei rase care se va conduce după legile epocii primordiale (*krta-yuga*)".

În același text și loc se spune că stirpea în care „se va naște" acest principiu divin este o stirpe din Shambhala; dar Shambhala – așa cum s-a văzut la timpul potrivit – trimite la metafizica „Centrului", centrul „Polului", la misterul hiperboreean și la forțele tradiției primordiale.

Note

Evola sau victoria Revoltei

1 J. Evola, Il cammino del cinabro (Drumul cinabrului), Scheiweller, Milano, 1972, p. 181.

2 J. Evola, Introduzione a R. Guénon, *La crisi del mondo moderno* (Introducere la cartea *Criza lumii moderne*, de R. Guénon) Edizioni Mediterranee, Roma, 1972, p. 8.)

Introducere la ediția a treia (1969)

1 Să spunem „pentru oamenii moderni" – deoarece, așa cum se va vedea, ideea unei coborâri, a unei îndepărtări progresive de o viață mai bună și senzația venirii unor vremuri și mai grele pentru oamenii viitorului erau niște teme bine cunoscute antichității tradiționale.

2 R. Guénon, *La crise du monde moderne*, Paris, 1927, pp. 21 și urm. [tr. it.: *La crisi del mondo moderno* (Criza lumii moderne), Edizioni Mediterranee, Roma, 1972.]

3 Cf. F. W. Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, S.W., ed. 1846, sect. II, vol. I, pp. 233 – 235 [tr. it. *Filosofia della mitologia* (Filozofia mitologiei), Mursia, Milano, 1990.]

4 Cf. J. Evola, *L'arco e la clava* (Arcul și măciuca) (1968), Edizioni Mediterranee, 1995, cap. I („Civiltà dello spazio e civiltà del tempo") (Civilizații ale spațiului și civilizații ale timpului).

5 Cf. H. Hubert și M. Mauss, Mélanges d'Histoire des Religions, Paris, 1929, pp. 189 și urm. Pentru sensul sacru și calitativ al timpului cf. cele ce urmează în cap. I, § 19.

6 Sallustio (Salustiu), *De diis et mundo*, IV [tr. it. *Sugli dèi e il mondo* (Despre zei și despre lume), Edizioni di Ar, Padova, 1993].

7 Poate că în cele ce urmează vor deveni mai deslușite aceste cuvinte ale lui Lao-Tzî [Laozi] (*Tao-tê-ching* [*Daodejing*], 81): „Omul care are Virtute nu discută – omul care discută nu are Virtute" și de semenea expresiile tradiționale ariene în legătură cu textele care „n-au putut fi scrise de niște muritori și care nu pot fi judecate potrivit rațiunii omenești" (Manavadharmashastra, XII, 94). În același loc (XII, 96) se adaugă: „Toate cărțile care nu se bazează pe Tradiție au ieșit din mâna omului și ele vor pieri; *iar această origine a lor dovedește că sunt inutile și mincinoase*" [tr. it.: *Le Leggi di Manu* (Legile lui Manu), Adelphi, Milano, 1996.]

8 René Guénon, *Le symbolisme de la Croix*, Paris, 1931, p. 10 [tr. it. *Il simbolismo della croce* (Simbolistica crucii), Luni, Milano, 1998].

9 Expresii ale lui G. De Giorgio („Zero") din *Crollano le torri* (Se prăbușesc turnurile) [(*La Torre* (Turnul), nr. 1, 1930). Articol inclus în reeditarea completă a celor zece fascicule ale revistei fondate și conduse de Evola: La Torre (Turnul), Il Falco, Milano, 1977, pp. 24 – 28 – N.R.].

Nota la cea de a doua ediție (1951)

1 Ideea de a aduna în volum studiile sale „politice" i-a fost dată lui Julius Evola de un tânăr sicilian, Giovanni Baresi din Trapani (1925 – 1996) care l-a contactat în acest sens prin două scrisori din decembrie 1948 și februarie 1949 (cf. răspunsurile filozofului din 17 decembrie 1948 și din 23 februarie 1949 date din Bologna). Ideea a fost acceptată de Evola care a anunțat-o dinainte în această scurtă notă la cea de a doua ediție, redactată în momentul încredințării lui Bocca a noului text, probabil în 1950, dar a fost mai apoi depășită de planul următor, acela de a scrie „o serie de deducții pe plan politic, serie alcătuită așa cum se cuvine", adică *Gli uomini e le rovine* (Oamenii și ruinele), așa cum precizează Evola din Roma la 26 noiembrie 1951 (cf. Gianfranco de Turris, *„Ecco perché sono contro la politica"* (Iată de ce sunt împotriva politicii), în Giornale, Milano, 19 mai 1998, p. 19) (N.R.)

2 Din 1 mai 1929 (N.R.)

PARTEA ÎNTÂI

1. Începutul

1 Expresii caracteristice ale lui Plotin, *Enneadi* (Eneade) I, viii, 4-7; II, xxi, 5-8; VI, vi, 18, I, II, ix, 4 [tr. it. Enneadi (Eneade), 2 vol., UTET, Torino, 1997]. Cf. Plutarh, De Isis et Osiris, 56 [tr. it. Iside et Osiride (Isis şi Osiris), Adelphi, Milano, 1985.]
2 Cf. Eraclito (Heraclit) (ed. Diels, fr. 62) [tr. it. *Dell'origine* (Despre origine), Feltrinelli, Milano, 1993.]; *Corpus Hermeticum*, XII, 1.

2. Regalitatea

1 Cf. Servio, *Ad Aeneidem*, III, 268.
2 În *Mabinogion* [tr.it. *I racconti gallesi dei Mabinogion* (Povestirile velşe Mabinogion), Oscar Mondadori, Milano, 1982].
3 Cf. *Handbuch der Klassichen Altertumswissenschaft*, Berlin, 1887, vol. IV, pp. 5-25.
4 *Mânavadharmashâstra* (Leggi di Manu), VII, 8; VII, 4-5 [tr.it., *Le leggi di Manu* (Legile lui Manu), Adelphi, Milano, 1996.
5 În Grecia şi la Roma dacă regele se dovedea a fi nedemn de misiunea sacerdotală – el fiind şi *rex sacrorum*, primul şi cel mai mare săvârşitor al ritualurilor care-i confereau şi calitatea de conducător politic – în acel caz nu mai putea fi rege. Cf. N.D. Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, Paris, 1900, p. 204 [tr.it. *La città antica* (Oraşul antic), Sansoni, Firenze, 1972].
6 *Nitisâra*, IV, 4.
7 *Nitisâra*, I, 63.
8 A. Moret, *Le rituel du culte divin en Egypte*, Paris, 1902, pp. 26-27; *Du caractère religieux de la Royauté pharaonique*, Paris, 1902, p. 11.
9 F. Cumont, *Textes et Monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, Bruxelles, 1894-1900, vol. II, p. 27; cf. vol. II, p. 123 în care se relevă faptul că această simbolistică a trecut şi în romanitatea imperială. Şi în Caldeea s-a folosit pentru a-l defini pe rege expresia de „soare al tuturor oamenilor" (cf. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1895, vol. II, p. 622).
10 F. Spiegel, *Eranische Altertumskunde*, Leipzig, 1871, vol. III.
11 A. Weber, *Râjassurya*, op.cit., p. 49.
12 *Atharva-Veda*, XI, 1, 4-5 [tr.it.: Atharva-Veda, UTET, Torino, 1922].
13 Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, vol. IV, pp. 1384-1385.
14 Giuliano Imperatore (împăratul Iulian), *Helios*, 131 b, compară cu 134 a-b, 158 b-c.
15 Cf. E. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich II*, Berlin, 1927, p. 629 [tr.it.: *Federico II Imperatore* (Împăratul Frederic II), Garzanti, Milano, 1994].
16 Cf. F. Spiegel, *Eranische*, , op.cit., vol. II, pp. 42-44, vol. III, p. 654. F. Cumont, *Les Mystères de Mithra*, Bruxelles, 1913, pp. 96 şi urm.
17 În legătură cu cuvântul *hvareno*, cf. *Yasht*, XIX, *passim* şi 9: „Îi sacrificăm gloriei înspăimântătoare a regelui – *havaêm hvarenô* – obţinută de Mazda, cea mai mare putere cuceritoare, de nobilă acţiune, de care se leagă mântuirea, înţelepciunea şi fericirea în misiunea sa de a nimici pe cel mai puternic dintre lucruri".
18 A. Moret, *Du caractère*, op.cit., pp. 21, 98, 232. O fază din aceste ritualuri reproducea „rotaţia", mişcarea soarelui pe cer; iar în calea regelui era jertfit un animal, ca o evocare magico-rituală a victoriei lui Horus asupra lui Tifon-Set.
19 Cf. A. Moret, *Du caractère*, op.cit., p. 255, expresia hieroglifică: „Am îmbrăţişat trupul tău cu viaţa şi cu puterea, iar în spatele tău se află suflul care-ţi dă sănătate şi putere" – cu aceste cuvinte i se adresează zeul regelui la ceremonia de încoronare; pp. 108-109; şi: „Vino în templul tatălui tău Amon-Ra pentru ca el să-ţi dea nemurirea, să fii de-a pururi rege al celor două tărâmuri şi să-ţi cuprindă trupul cu viaţă şi cu putere".
20 Cf. A. Moret, *Du caractère*, op.cit., pp. 42, 43, 45, 48, 293, 300.
21 Cf. H. Maspéro, *La Chine antique*, Paris, 1925, pp. 144-145.
22 Cf. *Tao-tê-ching*, 37, de comparat cu 73, în care sunt prezentate atributele lui „a învinge fără a lupta, a te face ascultat fără a comanda, a atrage fără a chema, a acţiona fără a face nimic".
23 *Lunyu* (Lun-ii), XII, 18, 19 [tr.it.: *I dialoghi* (Dialogurile), în Confucius, *Opere*, TEA, Milano, 1989]. În legătură cu felul „virtuţii" pe care o are suveranul cf. şi *Zhongyong*, XXXIII, 6 [tr.it. *L'invariabile mezzo*

(Mijlocul neschimbător) în Confucius, *Opere*, TEA, Milano, 1989] în care se spune că acțiunile secrete ale „cerului" au cel mai înalt grad de imaterialitate – „nu au sunet și nici miros", sunt gingașe ca „fulgul cel mai ușor". [Citatul din *Lunyu* (Lun-ii) adică *Dialogurile* era atribuit de Evola lui Meng-tze, cu grafia actuală Mengzi (Mencio) și nu – cum ar fi fost corect – lui Kong-tze, adică Kongzi (Confucius): un *lapsus* evident, așa cum se subliniază în context și în citatele următoare: cf. cap. 3, notele 3, 14 etc. – N.R.].

24 *Zhongyong*, XXVI, 5-6; XXXI, 1.

25 Despre oamenii perfecți sau transcendenți se spune în *Zhongyong* (XXII, 1; XXIII, 1) că ei pot să ajute cerul și pământul în schimbările efectuate în scopul menținerii ființelor și dezvoltării lor complete; *drept care aceștia constituie, împreună cu cerul și pământul, o a treia putere*.

26 Cf. *Lunyu* (Lun-ii) VI, 27: „Invariabilitatea în mijloc este ceea ce constituie Virtutea. Iar oamenii rareori rămân neschimbați".

27 Cf. A. Réville, *La religion chinoise*, Paris, 1889, pp. 58-60, 137: „Chinezii fac deosebirea netă dintre funcția imperială și persoana împăratului. Este funcția de natură divină care – atât timp cât este deținută – transfigurează și divinizează persoana respectivă. Atunci când împăratul se suie pe tron, renunță la numele său personal și își ia un titlu imperial ales de el sau de alții. El reprezintă mai puțin o persoană, cât un element, una din marile forțe ale naturii, ceva așa ca soarele sau steaua „polară". Atunci când se întâmplă o nenorocire, o revoltă a maselor, atunci înseamnă că „individul a trădat prin cipiul – cauza esențială – dar care principiu rămâne în picioare": atunci este un semn al „cerului" care reprezintă decăderea suveranului, nu ca atare ci ca individ.

28 Aristotel, *Politica*, VI, 5, 11; cf. III, 9.

29 *Ciropedia*, VIII, v. 26; VI, v. 17.

30 Cf. J.G. Frazer, *The Golden Bough*, tr.it. Roma, 1925, vol. II, pp. 11 și urm. [*Il ramo d'oro* (Creanga de aur), Bollati Boringhieri, Torino, 1990]; L. Levy-Bruhl (*La mentalité primitive*, Paris, 1925, pp. 318-337, 351) [tr.it.: *La mentalità primitiva* (Mentalitatea primitivă), Ei naudi, Torino, 1966] scoate în evidență ideea privind așa-zisele popoare „primitive", potrivit căreia „orice nenorocire care discreditează mistic sorbind" este corelată cu altă idee potrivit căreia procesul nu se datorează niciodată numai unor cauze natu rale. Este aceeași concepție care se referă într-un mod elevat la *hvareno* sau „gloria" mazdeismului.

31 F. Spiegel, *Eranische*, op.cit., vol. III, pp. 598, 654.

32 Jordanes, *Historia Gotorum* XIII, *apud* W. Golther, *Handbuch der germanischen Mythologie*, Leipzig, 1895, p. 194 [tr.it.: *Storia dei goti* (Istoria goților), TEA, Milano, 1991].

33 Cf. M. Bloch, *Les Rois thaumaturges*, Strasbourg, 1924, pp. 55-58 [tr.it.: *I re taumatur gi* (Regii taumaturgi), Einaudi, Torino, 1989].

34 Yasht, XIX, 34-35. *Hvareno* se retrage, dă înapoi, de trei ori, aceasta în legătură cu tripla demnitate (funcție) de preot, războinic și „agricultor".

35 Copacul *ashyatta* din tradiția hindusă are rădăcinile în sus, adică în ceruri, în invizibil (cf. *Kathaka-upanishad*, VI, 1-2; *Bhagavad-gita*, XI, 1-2). În primul din aceste texte este pus în legătură cu forța vitală (*prana*) și cu „fulgerul" trimițând printre altele la caracterele „forței" reprezentată de sceptrul faraonic. În legătură cu puterea de biruință cf. *Atharva-Veda* (III, 6, 1-3, 4) în care ashvattha este considerat aliatul lui Indra, zeul războinic, întrucât l-a ucis pe Vatra și este invocat astfel: „O tu care birui precum un taur ravalnic, o ashvattha cu tine putem triumfa asupra dușmanilor".

36 În tradiția vechilor egipteni „numele" regelui era scris de zei pe copacul sfânt ashed, pentru a rămâne stabilit o dată pentru totdeauna" (cf. A. Moret, *Du caractère*, op.cit., p. 103). În tradiția iranică există o legătură reciprocă între Zarathustra – prototipul regalității divine a parșilor – și un copac ceresc transplantat pe vârful unui *munte* (cf. F. Spiegel, *Eranische*, op.cit., vol. I, p. 688). În ce privește corelația dintre cunoaștere, nemurire și viață și copac și zeițe, cf. în general E. Goblet D'Alviella, *La Migration des Symboles*, Paris, 1891, pp. 151-206. În ce privește copacul iranic Gaokena, care te făcea nemuritor, cf. *Bundahesh*, XIX, 19; XLII, 14; LIX, 5. Să amintim aici, în sfârșit, de planta despre care în ciclul eroic al lui Ghilgameș se spun următoarele: „Și iată planta care astâmpără dorința nesecată. Numele ei este: nerețe veșnică".

37 Cf. J.G. Frazer, *The Golden Bough*, op.cit., vol. I, pp. 257-263.

38 Cf. P. Wolf-Windegg, *Die Gekrönten*, Stuttgart, 158, pp. 114 și urm. În ce privește corelația dintre femeia divină, copac și regalitatea sacră, cf. și expresiile din *Zohar* (III, 50 b; III, 51 a și II, 144 b, 145 a).

39 Tradiția romană a familiei Iulia care-și atribuia originea din *Venus genitrix* și *Venus victrix* trimite în parte la aceeași ordine de idei. În tradiția japoneză care s-a transmis neschimbată până nu de mult, originea puterii imperiale este pusă în legătură cu o zeiță a soarelui – Amaterasu Omikami – iar punctul culminant al ceremoniei de urcare pe tron – *dajo-sai* – era legătura pe care suveranul o stabilea cu zeița

prin „oferirea noilor bucate".

38 Aşa de exemplu în India antică esenţa regalităţii se concentra, în strălucirea sa, într-o figură de femeie-zeiţă sau semizeiţă – Shri, Lakshimi, Padma etc. – care îl alegea sau îl „îmbrăţişa" pe rege devenindu-i soţie, în afara soţiilor lui umane. Cf. *The Cultural Heritage of India*, Calcutta, fără dată, vol. III, pp. 252 şi urm.

39 Cf. A. Graf, *Roma nelle memorie e nelle immaginazioni del Medioe vo* (Roma în amintirile şi în închipuirile din Evul Mediu), Para via, Torino, 1883, vol. V, p. 488 [ed. Forni, Bologna, fără dată; Oscar Mondadori, Milano, 1989]; J. Evola, *Il mistero del Graal* (Misterul Graalului) (1937), Ed. Mediterranee, Roma, 1996.

40 Cf. A. Graf, *Roma*, op.cit., vol. II, p. 467.

41 În cele ce urmează va fi lămurit conceptul care nu apare aici – aşa cum apare, de regulă, ca „proba armelor" care obişnuia să se facă în Evul Mediu cavaleresc – decât într-o formă materializată. În mod tradiţional învingătorul nu era considerat ca atare afară numai dacă în el nu se încarna o energie nonumană; iar în el se încarna o energie nonumană întrucât el învingea: *două momente ale unuia şi aceluiaşi act, întâlnirea unei „coborâri" cu o „ascensiune"*.

42 Cf. M. Bloch, *Les Rois thaumaturges*, op.cit., p. 16. Însuşirea de tauma turg este atestată de tradiţie şi în cazul împăraţilor romani Adrian şi Vespasian (Tacit, *Historiae*, IV, 81; Suetoniu, *Vespa sianus*, VII). În cazul Carolingienilor exista o uşoară urmă a ideii că puterea doctrinei mântuirii pătrunsese, material vor bind, până şi în veşmintele regale; mai apoi, începând cu Robert cel Pios – în cazul regilor Franţei şi cu Eduard Confesorul – în cazul regilor Angliei, şi până în epoca revoluţiilor puterea taumaturgică se transmite pe cale dinastică, mai întâi aplicată pe scară largă la vindecarea oricărei boli şi mai apoi restrânsă la numai câteva boli dovedindu-se în mii de cazuri – potrivit expresiei lui Pierre Mathieu – drept „singura minune eternă în religia creştinilor" (cf. M. Bloch, *Les Rois*, cit., *passim* şi pp. 33, 40, 410). Iar un Cornelius Agrippa (*De Occulta Philosophia*, III, 35) [tr.it.: *La Filosofia Occulta* (Filozofia Ocultă, Edizio ni Mediterranee, Roma, 1988] scria: „Şi totuşi regii şi pontifii, dacă sunt drepţi, reprezintă divinitatea pe pământ şi sunt părtaşi la puterea ei. Astfel încât atunci când îi ating pe bolnavi aceştia se vindecă".

43 C. D'Albon, *De la Majesté Royale*, Lyon, 1575, p. 29.

44 J. de Maistre, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, Lyon, 1833, pp. XII-XIII [tr.it.; *Saggio sul princi pio generatore delle costituzioni politiche* (Eseu despre prin cipiul generator al structurilor politice), Scheiwiller, Milano, 1978].

45 Şi în tradiţia iranică se susţine faptul că mai devreme sau mai târziu natura unei fiinţe regale trebuie să se afirme în mod irezistibil (cf. Spie gel, *Eranische*, op.cit., vol. III, p. 599). În fragmentul lui De Maistre reapare concepţia mistică a victoriei întrucât faptul de „a se impune" este dat aici drept „cel mai mare semn al legitim ităţii" regilor.

3. Simbolistica polară. Suveranul păcii şi al justiţiei

1 Cf. R. Guénon, *Le Roi du Monde*, Paris, 1927, lucrare în care sunt adunate şi interpretate în modul cel mai fericit multe din tradiţiile corespondente [tr.it.: *Il Re del Mondo* (Regele Lumii), Adelphi, Milano, 1987].

2 În această tradiţie „roata" are şi un sens „triumfal"; apariţia acesteia ca o roată cerească este semnul unui destin de cuceritori şi de stăpânitori; aidoma roţii, cel ales de destin va merge înainte doborând tot ce-i stă în cale şi stăpânind (cf. legenda „Marelui Magnific", în *Dighanikâyo*, XVII), iar pentru referirea la o funcţie care să-şi orânduiască în acelaşi timp putem aminti aici de imaginea vedică (*Rig-Veda*, II, 23, 3) a „carului luminos al ordinii (*rta*), car cumplit care bagă spaima în duşmani".

3 *Lunyu* (Lun-ii), II, 1.

4 *Platon, Crizia*, 121 a-b.

5 R. Guénon, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, Paris, 1929, p. 137 [tr.it.: *Autorità spirituale e potere temporale* (Autoritate spirituală şi putere temporară), Luni, Milano, 1995].

6 Cf. Platon, *Eutifrone*, 227 d.

7 V. Macchioro, *Zagreus*, Firenze, 1931, pp. 41-42; V. Magnien, *Les Mystères d'Eleusis*, Paris, 1929, p. 196 [tr.it.: *I misteri di Eleusi* (Misterele eleusine), Edizioni di Ar, Padova, 1996].

8 V. Macchioro, *Zagreus*, op.cit., p. 40; K. Stoll, *Sugestiion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie*, Leipzig, 1904, p. 104.

9 Cf. G. Tucci, *Teoria e pratica dei mandala* (Teoria şi practica ritualurilor mandala), Astrolabio, Roma, 1949, pp. 30-32, 50-51 [Astrolabio, Roma, 1984].

C. Dawson, *The Age of the Gods*, London, 1943, VI, 2 [tr.it.: *L'età degli dei* (Epoca zeilor), Longanesi, Milano, 1950.].

Rig-Veda, X, 173 [tr.it.: *Rig-Veda*, Astrolabio, Roma, 1979].

A. Moret, *Du caractère*, op.cit., pp. 42-43.

Corpus Hermeticum, XVIII, 10-16.

Lunyu (Lun-ii), VI, 21.

Așa cum în antichitate puterea fulgerului – simbolizată de sceptrul îmbucătățit și de acel *uraeus* faonic – nu era un simplu simbol, tot așa nici toate componentele ceremonialului curții în lumea aditională nu erau niște expresii ale adulației, ci niște purtări de curte care-și aveau originea mai înainte de orice în senzațiile pe care le încercau în mod spontan supușii în fața virtuții regale. Cf. în legătură cu această impresia avută de cineva în urma unei vizite făcute unui suveran al vechilor egipteni din cea de XII-a dinastie: „Atunci când am ajuns aproape de Maiestatea Sa m-am așezat în genunchi și m-am pierdut în fața. Zeul mi-a adresat niște cuvinte prietenoase, dar pe mine m-a apucat ceva așa ca o orbire. Mi-am pierdut și graiul, picioarele îmi bâțâiau și nu-mi mai simțeam inima în piept și mi se părea că mă aflu între viață și moarte" (G. Maspero, *Les contes populaires de l'Egypte ancienne*, Paris, 1889, pp. 123 urm.). Cf. *Mânavadharmashâstra*, VII, 6: „La fel ca soarele (regele) îți arde ochii și inima și nimeni de pe acest pământ nu-l poate privi în față".

Frederic II recunoaște în conceptele de „dreptate" și „pace" „baza tuturor domniilor" (*Constitutiones pacta publica Frederici secundi*, în Mon. Germ., 1893-6, vol. II, p. 365). În Evul Mediu „dreptatea" era deseori confundată cu „adevărul" – dreapta rânduială a gradului ontologic, a ideii de bază a imperiului (cf. A. De Stefano, *L'idea imperiale di Federico II* (Ideea de imperiu a lui Frederic II), Firenze, 1927, p. 4 [Edizioni del Veltro, Padova, 1978]. Iar goții concepeau adevărul și dreptatea ca pe niște virtuți regale în excelență (M. Guizot, *Essais sur l'histoire de France*, Paris, 1868, p. 266). Acestea sunt niște reminiscențe ale doctrinei originilor. Și îndeosebi ale doctrinei potrivit căreia împăratul era „dreptatea întruchipată în om", cf. E. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich II*, op.cit., pp. 207-238, 477, 485.

Ebrei (Epistola lui Pavel către Evrei), VII, 1-3.

Zhongyong, XXXI, p. 1.

Cf. F. Spiegel, *Eranische*, op.cit., vol. II, p. 44.

Platon, *Repubblica*, (Republica), V, 18; VI, 1; VI, 15.

Platon, *Repubblica* (Republica), V, 19.

Platon, *Repubblica* (Republica), VI, 1.

Platon, *Repubblica* (Republica), V, 18.

De aici se poate deduce că nu este doar o întâmplare faptul că parșii și iranicii din vremurile străvechi aveau altare și că le aduceau jertfe zeilor lor pe culmile munților (Herodot, I, 131. Pe culmile munților săviciau ceremoniile și coribanții dionisiaci, iar în unele texte Buddha compară *nirvana* cu creștetul muntelui.

Yasht, XIX, 94-96. În acest text se explică (XIX, 48 și urm.) faptul că instinctul de conservare – de te crampona de viață – te împiedică de a te împăuna cu „gloria", de unde corespondența cu *nirvana* depășirea legăturii mai sus-amintite.

Yashna, 4; *Rig-Veda*, X, 34, 1.

Cf. *Rig-Veda*, VIII, 48, 3: „Și am băut din soma – nectarul zeilor – și am devenit nemuritori și am ajuns la lumină, am ajuns la zei". Ar mai fi de observat aici faptul că în această tradiție „soma" este pusă în corelație cu vulturul sau cu șoimul – păsări care simbolizează cum nu se poate mai mult regalitatea (IV, 18, 13; IV, 27, 4). Caracterul imaterial al băuturii soma este dezvăluit în X, 85, 1-5 unde ni se vorbește despre natura „celestă" a acestei băuturi, precum și de însușirea sa de a fi imaterială.

Rig-Veda, VII, 46, 2.

Cf. W.H. Roscher, *Die Gorgonen und Verwandtes*, Leipzig, 1879, pp. 33-34.

Bundahesh, XXX, 33.

Un munte pe care a fost sădit un copac ceresc figurează în legenda despre Zarathustra, ca rege divin, se întoarce pentru un anumit timp la munte, acolo unde „focul" nu-i face nimic. Iar Himalaya este unte pe care – în *Mahabharata* – prințul Arjuna se cațără pentru a se dedica ascezei și a dobândi ușiri divine; și tot acolo se duce și Yudhistira – căruia i-a fost dat titlul amintit mai sus, de *harmaraja* – „suveranul legii" – pentru a ajunge la apoteoză și a se sui în carul ceresc al lui Indra, „regele ilor". Într-una din viziunile sale, Împăratul Iulian [*Contra Eraclium* (Împotriva lui Heraclius) 230 – it.: *La rinascita degli dèi* (Renașterea zeilor), I. Dioscuri, Genova, 1988] este călăuzit spre vârful unui munte înalt, acolo unde își are reședința tatăl tuturor zeilor"; acolo aflat în preajma unui „mare pericol"

i se arată Helios, adică puterea solară.
32 Cf. W. Golther, *Handbuch*, op.cit., pp. 90, 95, 200, 289, 519; E. Mogk, *Germanische Religionsgeschichte und Mythologie*, Berlin-Leipzig, 1927, pp.61-62.
33 *Majjhimoikajo*, XII, 6. Niște răpiri asemănătoare se întâlnesc în tradițiile elene, ca de altfel și în cele chineze, islamice și mexicane [cf. E. Rohde, *Psyche*, Freiburg, 1898, vol. I, pp. 70 și urm., 118-129 (tr.it.: *Psyche*, Laterza, Bari, 1989, 2 vol.); A. Réville, *La religion chinoise*, op.cit., p. 444].
34 Cf. J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, Berlin, 1867, vol. II, pp. 794 și urm. și pentru informații mai ample: J. Evola, *Il mistero del Graal* (Misterul Graalului), op.cit., *passim*.
35 În legătură cu toate acestea cf. R. Guénon *Le Roi du monde*, tr.it., pp. 66, 77-8, 87.
36 Liezi, II; cf. III, 5.
37 Cf. H. Maspéro, *La Chine antique*, p. 432. Acei *che-jen* sau „oameni transcendenți" locuiesc și în sfera cerească a stelelor *fixe* (C. Puini, *Taoismo* – Taoismul – Carabba, Lanciano, 1922, pp. 20 și urm.) regiune despre care în elenism se credea că ar fi sălașul nemuritorilor (cf. Macrobio – Macrobiu – *In Somnium Scipionis*, I, II, 8). Este o expresie diferită pentru aceeași semnificație: stelele fixe simbolizează – în cazul regiunii planetare și sublunare a deosebirilor și schimbării – aceeași idee de „stabilitate" a „insulei".

4. Legea, Statul, Imperiul

1 F. Spiegel, *Die arische Periode und ihre Zustände*, Leipzig, 1887, pp. 139 și urm.
2 Cf. A. De Stefano, *L'idea imperiale* (Ideea de imperiu), op.cit., pp.75-79; E. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich*, op.cit., pp. 240 și urm. 580. Idee întâlnită și în Islam, cf. de exemplu *Coranul*, IV, iii.
3 În legătură cu toate acestea cf. N.D. Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, op.cit., pp. 365, 273-7, 221, 376: „Orașele nu-și puseseră întrebarea dacă instituțiile pe care ele le creau aveau să le fie de folos; aceste instituții fuseseră create pentru că așa voise religia... La origine, regula de bază care determina orânduirea socială nu era interesul ci religia". Ideea potrivit căreia legile cărora le este supus și împăratul și care emană nemijlocit nu de la om și nici de la popor, ci de la Dumnezeu s-a menținut până în vremea lui Frederic II [cf. A. De Stefano, *L'idea imperiale* (Ideea de imperiu), op.cit., p. 57].
4 H. Berl (*Die Heraufkunft des fünften Standes*, Karlsruhe, 1931, p. 38) extinde o interpretare analoagă a expresiilor germane *Stadt* = oraș și *Stand* = clasă sau castă. Care ar putea fi cuvintele potrivite.
5 W.H. Roscher, *Omphalos*, Leipzig, 1913.
6 Cf. R. Guénon, *Le Roi du monde*, op.cit., cap. IX.
7 J.L. Weston, *The Quest of the Holy Grail*, London, 1913, pp. 12-13.
8 Cf. J. Evola, *Il mistero del Graal* (Misterul Graalului), op.cit., paragraf 15.
9 Casta așa-zișilor *shudra* sau slugi este considerată adeseori drept „demonică" – *asurya* – spre deosebire de casta *brahmana* care este „divină" și *daivya* reprezentând culmea ierarhiei celor „născuți de două ori". Cf. spre exemplu *Pancavinshabrâhmana*, V, v, 17 și în afară de aceasta E. Senart, *Les castes dans l'Inde*, Paris, 1896, p. 67.
10 Cf. F. Spiegel, *Eranische*, op.cit., vol. III, p. 575; vol. II, pp. 42-43, 46. În scrierile *Yasht* (XIX, 9) se spune că „gloria" aparține „neamurilor ariene născute și nenăscute și sfântului Zarathustra". Aici s-ar mai putea aminti și noțiunea de „oameni ai legii primordiale" – *paoiryo-thaesha* – considerată adevărata religie ariană *din orice epocă* fie mai înainte de Zarathustra fie după acesta (cf. de ex. *Yasht*, XIII, *passim*).
11 Cf. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1895, vol. III, pp. 586-587.
12 *Bundahesh*, XXX, 10 și urm.; *Yasht*, XIX, 89-90.
13 Cf. A. Graf, *Roma*, op.cit., vol. II, pp. 521, 556 și urm. O misiune asemănătoare celei lui Alexandru o întâlnim în *Coran* (XVIII, 95) în legătură cu popoarele Gog și Magog și care se referă la eroul Dhu-l-Qarnayn (cf. F. Spiegel, *Die Alexandersage bei den Orientalen*, Leipzig, 1851, pp. 53 și urm.). De altfel Gog și Magog pot fi întâlniți și în tradiția hindusă sub numele aproape identice ale demonilor Koka și Vikoka și care la sfârșitul prezentului ciclu vor fi nimiciți de Kalki-avatara, o altă reprezentare messianico-imperială. Cf. J. Evola, *Il mistero del Graal* (Misterul Graalului), op.cit., paragraful 10.
14 *Gylfaginning*, 8, 42; *Völuspâ*, 82 [tr.it. în *Edda* (Edda), Rusconi, Milano, 1989]. Apărarea de forțele obscure, aici în sensul de protecția împotriva acestora, i-a conferit o semnificație simbolică și „Marelui zid" înăuntrul căruia se închisese Imperiul chinez sau „Imperiul de Mijloc".
15 Legătura dinamică dintre cele două principii opuse a fost exprimată în India ariană în sărbătoarea *gavâmyana*, în cadrul căreia un negru, *shûdra*, lupta împotriva unui alb, *ârva*, pentru dobândirea unui simbol solar (cf. A. Weber, *Indische Studien*, Leipzig, 1868, vol. p. 5). Printre miturile nordice figurează

şi acela al unui cavaler alb care luptă împotriva unuia negru la începutul fiecărui an pentru a intra în stăpânirea unui copac; idee la care se asociază şi o alta aceia a unei viitoare dominări a negrului până atunci când acesta va fi răpus de un rege (J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, Berlin, 1876, vol. II, p. 802.

16 Cf. O. Treitinger, *Die ost-römische Kaiser und Reichsidee*, Jena, 1938.

17 Pe o bază asemănătoare se va face în Islam deosebirea din punct de vedere geografic între *dâr al-islam* sau ţinutul Islamului, cârmuit după legea divină, şi *dar al-harb* sau ţinutul războiului, ţinutul adepţilor lui *jihad* – „războiul sfânt".

18 Cf. F. Kampers, *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage*, Berlin, 1896, *passim; Karl der Grosse*, Mainz, 1910.

19 Cf. Dante, *Convivio* (Banchetul), IV, V, 4; *De Monarchia* (Despre Monarhie), I, 11, 11-14; şi A. Solmi, *Il pensiero politico di Dante* (Gândirea politică a lui Dante), Firenze, 1922, p. 15.

5. *Misterul ritului*

1 Cf. N.D. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, op.cit., p. 211.

2 Pindar, *Nemee*, XI, 1-5.

3 *Zhongyong*, XXIX, 1.

4 Cf. *Liji*, VII, iv, 6: „Decăderea Statelor, destrămarea familiilor şi nimicirea indivizilor au fost întotdeauna precedate de părăsirea ritualurilor. Aceste ritualuri oferă mijloacele prin care noi o putem apuca pe căile cerului". Potrivit tradiţiei indo-ariene formulele şi jertfele rituale reprezintă – împreună cu „adevărul, ordinea, asceza" – susţinătoarele orânduirilor omeneşti (cf. de ex. *Atharva-Veda*, XII, 1, 1).

5 Cf. de ex. *Rig-Veda*, X, 124, 3.

6 În legătură cu puterea tradiţiei riturilor în romanitatea antică cf. V. Macchioro, *Roma Capta*, Principato, Messina, 1928, pp. 15 şi urm.

7 De altfel cuvântul „ceremonie" şi-a pierdut sensul originar. Acest cuvânt derivă din rădăcina *creo*, identică celei sanscrite *kr* = a face, a acţiona în sensul de a crea. Aşadar, nu exprima o celebrare convenţională, ci o acţiune creatoare în adevăratul înţeles al cuvântului. Cf. L. Preller, *Römische Mythologie*, Berlin, 1858, p. 70. În Evul Mediu *cerimoniae* era termenul specific cu care se indicau operaţiunile magice.

8 Cf. *Shatâpatha-brâhmana*, XIV, iv, 2, 23-27; *Brhadâranyaka-upanishad*, I, iv, 11.

9 Cf. H. Hubert şi M. Mauss, *Mélanges*, op.cit., pp.113-116. Într-unul din textele citate mai sus (*Brhadaranyaka-upanishad*, I, ii, 7-8) principiul originar spune: „Fie ca trupul meu să devină vrednic de sacrificiu, căci mulţumită lui voi ajunge să fiinţez" şi acest sacrificiu, *ashvamedha*, este pus în corelaţie cu soarele.

10 *Hâvamâl*, 139 şi urm.

11 *Ynglingasaga*, x[tr.it.: *Leggende e miti vichinghi* (Legende şi mituri vikinge), Rusconi, Milano, 1989]. Cf. S. Bugge, *Entstehung der nordischen Götter und Heldensagen*, München, 1889, pp. 317 şi urm., 422-423, lucrare în care se relevă faptul că numele Yggdrasill pentru arborele legendar din Edde – „despre ale cărui rădăcini nici un muritor nu ştie unde anume s-ar afla" (*Havamal*, 139-140) – pare să indice nimic altceva decât instrumentul sacrificiului săvârşit de Yggr, adică „Cel Groaznic" – nume al lui Odin.

12 Cf. A. Moret, *Du caractère*, op.cit., p. 148.

13 Cf. A. Moret, *Du caractère*, op.cit., p. 149.

14 A. Moret, *Du caractère*, op.cit., pp. 149, 153-161, 182-183. Cf. expresia lui Ramses II: „Eu sunt un fiu care plăsmuieşte capul tatălui său, cel care-i dă viaţă celui ce l-a zămislit"; cf. p. 217; iar intrarea regelui în sala în care avea loc ritualul (*paduait*) era considerată egală cu intrarea în lumea cealaltă (*duait*), cu cea a morţii prin sacrificiu şi a transcendenţei.

15 *Zhongyong*, XXVII, 6.

16 Cf. H. Hubert şi M. Mauss, *Mélanges*, op.cit., pp.9-130; In Ur, *Introduzione alla Magia* (Introducere la Magie) (1956), Edizioni Mediterranee, Roma, 1971, vol. III, pp. 258 şi urm.

17 În ceea ce priveşte noul oraş, este vorba aici despre acea structură τύξη πόλεος despre care am mai amintit şi care în civilizaţiile de tip superior se identifica cu „fortuna regia" (norocul regal) τύξη βασιλέως. Dacă le-am considera, aşa cum fac mulţi, drept nişte fiinţe de genul „abstracţiilor personificate" ar însemna să ne însuşim punctul de vedere al unui ignorant. În Egiptul antic, regele divin conducea ritualurile de construire a templelor efectuând el însuşi, în sens simbolic, primele lucrări necesare construcţiei şi adăugând la materialele obişnuite aur şi argint care simbolizau elementul divin invizibil cu care el – prin

prezența sa și prin ritualul pe care-l săvârșea – făcea să se închege construcția, ca și cum i-ar fi dat suflet. În această privință el acționa în spiritul unei „opere eterne" astfel că în unele inscripții se poate citi: „Regele îi transmite fluidul magic pământului pe care vor trăi zeii" (Cf. A. Moret, *Du caractère*, pp. 132 și urm.).

18 *Rig-Veda*, I, 40, 3.

19 *Bhagavad-gîtâ*, III, 11. Cf. *Shatâpatha-brâhmana*, VIII, 1, 2, 10, în care sacrificiului i se spune hrana zeilor și „principiul lor de viață" (XIV, 111, 2, 1).

20 *Bhagavad-gîtâ*, I, 44.

21 *Bhagavad-gîtâ*, III, 9.

22 Plutarh, *De sera numinis vindicta*, XXVIII (trad. de Maistre) [tr.it.: *I ritardi della punizione divina* (Întârzierile pedepsei divine), Adelphi, Milano, 1982].

23 *Zohar*, I, 208 a; II, 244 a.

6. Despre caracterul primordial al aristocrației

1 Membrul castei *brahmana*, comparat cu soarele, a fost adeseori imaginat ca având o energie sau o strălucire radiante – *tejas* – pe care el le-a dobândit ca pe o „flacără", prin intermediul „cunoștinței spirituale", din forța sa vitală. Cf. *Shatapatha-brâhmana*, XIII, ii, 6, 10; *Pârikohita*, II, 4.

2 În tradiția din Extremul Orient tipul conducătorului adevărat este adeseori pus în corelație cu cel căruia „nimic nu-i este mai evident decât lucrurile tăinuite în adâncul conștiinței, nimic nu este mai clar decât cauzele mai subtile decât acțiunile"; și decât acele „mari și profunde puteri ale cerului și ale pământului" care „oricât ar fi ele de subtile și de imperceptibile se manifestă în formele corporale ale ființelor" (Cf. *Zhongyong*, I, 3; XVI, 1, 5). Aceasta în ceea ce privește planul pe care acționează ritualul.

3 Pentru expresiile folosite cf. C. Bouglé, *Essai sur le régime des castes*, Paris, 1908, pp. 48-50, 80-81, 173, 191. În ce privește baza autorității membrilor castei *brahmana* cf. *Manavadharmashastra*, IX, 314-317.

4 *Liji*, I, Cf. H. Maspéro, *La Chine antique*, op.cit., p. 108: „În China, religia era apanajul nobililor și era mai mult decât orice alt lucru bunul lor propriu; numai ei aveau drept la cult și la *„sacra"* – sărbători, *serbări* – aceasta datorită virtuților – *tê* – strămoșilor lor, în timp ce muritorii de rând – care nu aveau strămoși iluștri – nu beneficiau de aceste drepturi; numai nobilii erau în relație personală cu zeii".

5 *Manavadharmashastra*, II, 172; cf. II, 157-158; II, 103; II, 39.

6 În geneza mitică a castelor – așa cum o considerau cei din casta *brahmana* – fiecăreia din cele trei caste superioare îi corespundea o anumită categorie de divinitate, lucru care nu se întâmpla în cazul castei *shudra* ai cărei membri nu aveau nici un zeu al lor căruia să i se închine și să-i aducă jertfe (cf. A. Weber, *Indische Studien*, Leipzig, 1868, vol. X, p. 8) și care *shudra* nici nu puteau folosi formulele de rigoare – *mantra* – în cazul nunților lor (vol. X, p. 21).

7 Cf. W. Golther, *Handbuch*, op.cit., pp. 610, 619.

8 Cf. H. Webster, *Primitive Secret Societies*, tr.it., Bologna, 1921, *passim* și pp. 22-24, 51.

9 Cf. A van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, 1909 [tr.it.: *I riti di passaggio* (Riturile de trecere), Bollati Boringhieri, Torino, 1985]. În legătură cu virilitatea în sens superior și nu naturalist putem să facem referire la termenul latin *vir*, opus lui *homo*. Încă la vremea lui, G.B. Vico (*Principi di una scienza nuova* – Principiile unei noi științe – ed. 1725, III, 41) relevase că acest termen avea o autoritate morală deosebită indicând nu numai bărbatul în raport cu femeia în căsătoriile aristocratice, ci și pe nobili și pe magistrați (duumviri, decemviri), pe sacerdoți (quindicemviri, vigintiviri), pe judecători (centemviri) „astfel că prin acest cuvânt, *vir*, se înțelegea și calitatea de înțelepciune, știință, funcția de sacerdot – sacerdoțiul – și domnia care, toate acestea, erau reunite, așa cum s-a mai spus, în una și aceeași persoană a strămoșului-întemeietor de neam".

10 „Analfabeta per via dell'alta nobiltà" (Analfabet datorită condiției sale nobile) (N.R.).

11 Cf. F. Funck-Brentano, *La famiglia fa lo Stato* (Familia face Statul), tr.it., Roma, 1909, pp. 4-5.

12 Cf. *Rig-Veda*, I, 1, 7-8; I, 13, 1; X, 5, 7; VII, 3, 8.

13 *Atharva-Veda*, VI, 120. Expresia se referă la Agni *gârhapatya*, care este focul ales din cele trei focuri sacre, adică *pater* sau stâlpul casei.

14 Cf. *Mânavadharmashâstra*, II, 231: „Tatăl este focul sacru întreținut în mod continuu de Stăpânul casei". Întreținerea continuă a focului sacru era datoria acelor *dvija*, adică cei născuți a doua oară, cei ce constituiau castele superioare (II, 108). Nu ne stă în putință, aici, să spunem mai multe în legătură cu cultul tradițional al focului despre care am amintit aici doar un aspect. Considerațiile ce vor fi expuse în cele ce urmează vor putea înlesni înțelegerea rolului pe care-l aveau bărbatul și femeia, de la caz la

caz, în cultul focului fie în cadrul familiei fie în cel al oraşului.

15 Pentru expresiile de mai sus cf. M. Michelet, *Histoire de la République romaine*, Paris, 1843, vol. I, pp. 138, 144-146. De altfel, elemente asemănătoare întâlnim şi în nişte tradiţii mai recente. Şi nobilii englezi erau consideraţi la început drept nişte semizei, la fel ca regele. În conformitate cu o lege a lui Eduard al VI-lea ei aveau privilegiul omuciderii simple.

16 N.D. Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, op.cit., p. 40; cf. p. 105.

17 La Roma au existat doua tipuri de căsătorie care nu erau lipsite de legătură cu elementul ctonic şi ceresc al acestei civilizaţii: primul din cele două tipuri era o căsătorie laică, *per usus* prin care femeia trecea în simpla proprietate a bărbatului, *in manum viri*; cel de al doilea tip însemna o căsătorie rituală şi sacră, *per confarreatio*, considerată drept un legământ, o unire sacră, ἱερὸς γάμος (Dionysios din Halicarnas, II, 25, 4-5). În legătură cu aceasta cf. A. Piganiol, *Essai sur les origines de Rome*, Paris, 1917, pp. 164 şi urm. care urmează ideea falsă potrivit căreia tipul de căsătorie rituală ar fi avut un caracter mai mult sacerdotal decât aristocratic, ideea datorată interpretării mai curând materialiste şi războinice pe care aceasta o dădea patriciatului tradiţional. Echivalentul elen al termenului *confarreatio* este ἐγγύησις (cf. Iseo, De *Pyrrhi hereditate*, pp. 76, 79), iar elementul sacru din „agape" – masă festivă animată de iubirea frăţească – a fost considerat atât de important încât putea servi ca argument pentru atacarea unei hotărâri ce invalida căsătoria.

18 Cf. *Rig-Veda*, X, 85, 40.

19 Cf. N.D. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, op.cit., p. 41.

20 Cf. A. Moret, *Du caractère*, op.cit., p. 206.

21 În legătură cu toate acestea cf. *Mânavadharmashâstra*, IX, 166-7, 126, 138-9.

22 Lao-tzî, *Tao-te-ching*, 18.

23 Cf. J.J. Bachofen, *Die Sage von Tanaquil*, Basel, 1870.

24 *Mânavadharmashâstra*, II, 147-148.

25 *Mânavadharmashâstra*, II, 150-153.

7. *Despre vigoarea spirituală*

1 Cf. G.F. Moore, *Origin and Growth of Religion*, London, 1921 [tr. it.: *Origine e sviluppo della religione* (Originea şi dezvoltarea religiei), Laterza, Bari, 1925].

2 Cf. V. Macchioro, *Roma capta*, opt.cit., pp. 20 şi urm.; J. Marquardt, *Le culte chez les Romains*, tr.fr., Paris, 1889, vol. I, pp. 9-11; L. Preller, *Römische Mythologie*, Berlin, 1858, pp. 8, 51-52. După cum se ştie, R. Otto, (*Das Heilige*, Gotha, 1930) [tr.it.: *Il sacro* (Elementul sacru), Feltrinelli, Milano, 1989] a folosit termenul „numinoso" (de la *numen*) tocmai pentru a desemna esenţa experienţei în legătură cu elementul sacru.

3 Servio (*Ad Georgica*, III, 456): *„Maiores enim expugnantes religionem totum in experientia collocabant* [„Infatti gli antenati, vincendo il timore superstizioso, riponevano tutto nell'azione" (Într-adevăr strămoşii înfrângându-şi teama superstiţioasă puneau totul pe seama acţiunii)].

4 A. David-Néel, *Mystiques et magiciens du Thibet*, Paris, 1929, pp. 245 şi urm. [tr.it.: *Mistici e maghi del Tibet* (Mistici şi magi ai Tibetului), Astrolabio, Roma, 1990].

5 *Brhadâranyaka-upanishad*, I, iv, 10.

6 Aceasta este o interpretare dată ritului-ritualului de către Psihologia profundului a lui Jung, precum şi de alţi oameni de ştiinţă din alte discipline care se referă adeseori la ea: cf. AA.VV. *Il rito. Legame fra gli uomini, comunicazione con gli dei* (Ritul. Legătură între oameni, mijloc de comunicare cu zeii) (Red, Como, 1991) care prezintă conferinţele ţinute la Casa Ascona în 1950 şi nişte eseuri de E. Neuman, A. Portman, G. Scholem. (N.R.).

7 Cf. H. Oldenburg, *Vorwissenschaftliche Wissenschaft*, Leipzig, 1918; R. Bouglé (*Essai*, op.cit., p. 251) relevă faptul că pentru tradiţia hindusă „actul religios prin excelenţă pare să fie imaginat ca un tip de procedeu magic şi este un soi de operaţiune mecanică ce nu cunoaşte nici cea mai mică intervenţie morală şi care pune şi lucrurile bune şi pe cele rele pe seama celui ce săvârşeşte actul respectiv, drept care membrul castei *brahmana* se impune prin însăşi personalitatea sa.

8 *Zhongyong*, XXIV, 1; XXIII, 1; XXXI, 1, 3, 4.

9 Cf. *De Mysteriis*, VI, 7 [tr.it.: Porfirius, I *Misteri* (Misterele), Sebastiani, Milano, fără dată]; Porfirius, *Epistola ad Anebum* [tr.it.: *Lettera ad Anebo* (Scrisoare către Anebus), Il Basilisco, Genova, 1992], text în care se scoate în evidenţă contrastul dintre atitudinea luată faţă de elementul divin şi cea de adoraţie religioasă şi plină de teamă care îşi făcuse deja apariţia în unele aspecte ale cultului greco-

roman.

10 A. Moret, *Du caractère*, op.cit., pp. 232-233. De aceea este lesne de înțeles faptul că unul dintre primii egiptologi a recunoscut – sub aspectul devotamentului religios – în caracteristicile demnității faraonice pe cele ale anticristului sau ale acelui *princeps hujus mundi* (J.A. de Goulianof, *Archéologie Egyptienne*, Leipzig, 1839, vol. II, pp. 452 și urm.).

11 Cf. Ippolito, *Philosophumena*, I, 8; M. Berthelot, *Collection des anciens alchymistes grecs*, Paris, 1887, vol. II, p. 218. Acest mod de „a acționa fără a suferi acțiunea asupra sa" îi corespunde, evident, expresiei mai sus-amintite „a acționa-fără-a-acționa" care potrivit tradiției din Extremul Orient este modul de a fi, o caracteristică a „virtuții cerului"; în același mod, „cei-fără-de-rege" îi corespund celor pe care Lao-tzî (*Tao-tê-ching*, 15) îi numește „indivizi autonomi" și „stăpâni ai Eului" și îi mai corespund și acelor „oameni ai legii primordiale" din Iran.

12 Cf. J. Evola, *La Tradizione ermetica* (Tradiția ermetică) (1931), Edizioni Mediterranee, Roma, 1996, *passim*. Titlurile întâlnite la regi – de „fiul Soarelui", „fiul Cerului" etc. – nu contrazic asemenea expresii întrucât nu este vorba aici despre niște concepții dualiste și creaționiste, ci despre o descendență care este continuitatea unei „influențe", a unui spirit sau a unei emanații unice: este – așa cum observa C. Agrippa (*De Occulta Philosophia*, III, 36) – „generarea univocă în care fiul îi seamănă tatălui sub toate aspectele și care face ca o dată ce a fost zămislit după chipul și asemănarea speciei fiul să fie la fel cu cel care i-a dat viață".

13 Cf. J.E. Harrison, *Prolegomena to the Study of the Greek Religion*, Cambridge, 1903, *passim* și pp. 162 și urm.

14 F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, tr.it., Laterza, Bari, 1913, p. 42 [*Le religioni orientali nel paganesimo romano* (Religiile orientale în păgânismul roman), Laterza, Bari, 1967].

15 Cf. Cicero, *De Haruspicum responsis*, XI, 23; Arnobius, IV, 31; N.D. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, op.cit., p. 195.

8. Cele două căi din lumea de dincolo

1 Cf. J. Marquardt, *Le culte*, op.cit., vol. I, pp. 148-149.

2 Varro, IX, 61.

3 În tradiția vechilor egipteni exista expresia „morți de două ori" prin care se înțelegeau cei care erau condamnați în urma „judecății" *post-mortem*. Aceia erau lăsați pradă monstrului lumii infernului, Amàm (Devoratorul) sau Am-mit (Mâncătorul de morți) [cf. E.A. Wallis-Budge, *Book of the Dead, Papyrus of Ani*, London, 1895, pp. cxxx, 257; și textul din cap. XXXb în care se spune: „Fie ca devoratorului Amemet să nu-i fie dat ca el (mortul) să-l biruie" și cap. XLIV p. 1 și urm. în care sunt date formulele necesare „pentru a nu muri a doua oară în lumea cealaltă"]. „Judecata" este o alegorie: este vorba aici despre un proces impersonal și obiectiv, cum se poate deduce de altfel din simbolul balanței pe care este cântărită „inima" răposaților, știut fiind faptul că nimic n-ar putea împiedica brațul balanței să se aplece în partea cu greutatea mai mare. Cât despre „condamnare", aceasta presupune și incapacitatea de a se înfăptui niște posibilități de nemurire realizabile *post-mortem*, posibilități de care pomenesc niște învățături tradiționale din vechiul Egipt și din Tibet – regiuni care posedă și una și cealaltă câte o „carte a Morților" – precum și tradițiile aztece care pomenesc de niște „probe, încercări" la care este supus mortul și de permisele magice pe care acesta le are.

[Printre diferitele ediții italiene le semnalăm pe cele traduse și apărute la editurile: Atanor, Roma, 1984; Ed. Mediterranee, Roma, 1992; Piemme, Casale Monferrato, 1997 – N.R.].

4 Macrobiu, *Saturnalia*, III, 4 [tr.it.; *I. Saturnali* (Saturnaliile), UTET, Torino, 1977].

5 Cf. Erwin Rohde, *Psyche*, Freiburg, 1898, vol. I, pp. 97 și urm.

6 Cf. *Il Libro del Principio e della sua azione* (Cartea Începutului și a acțiunii acestuia), de Lao-tzî, apărută sub îngrijirea lui J. Evola, Ceschina, Milano, 1959 (și ulterior în ediția J. Evola, *Tao-teching*, de Lao-tzî, Edizioni Mediterranee, Roma, 1997).

7 E.A. Wallis-Budge, *Book of the Dead*, op.cit., pp. LIX-LX.

8 E.A. Wallis-Budge, *Book of the Dead*, op.cit., p. LIX și textul din: cap. XXVI, 6-9; XXVII, 5; LXXXIX, 12: „Fie ca trupul său să se păstreze, să fie proslăvit, să nu aibă parte de stricăciune și să nu piară niciodată".

9 *Rig-Veda*, X, 14, 8.

10 Cf. J. Mainage, *Les religions dans la préhistoire* (Paris, 1921). D. Mareshkowsky (*Dante*, Zanichelli, Bologna, 1939, p. 252) scrie, și nu pe nedrept, următoarele: «În antichitatea paleolitică sufletul și trupul erau inseparabile; unite în această lume rămâneau unite și în lumea cealaltă. Oricât de straniu ar părea

acest lucru, oamenii cavernelor știau deja despre „învierea trupului", lucru pe care îl ignorau sau îl uitaseră Socrate și Platon cu a lor „nemurire a sufletului"».

11 Această justificare a autorității bătrânilor s-a păstrat și la unele populații sălbatice. Cf. L. Lévy-Bruhl, *L'Âme primitive*, Paris, 1927, pp. 269-271 [tr.it.: *L'anima primitiva* (Sufletul primitiv), Bollati Boringhieri, Torino, 1990].

12 Niște concepții în legătură cu o stare spectrală, fantomatică asemănătoare celei din Hadesul elen în care s-ar afla morții din epocile mai noi (postdiluviene) se întâlnesc și la popoarele asiro-babiloniene: de unde și acel *sheol* obscur și mut al iudeilor, în care sufletele morților, chiar și cele ale strămoșilor așa ca Avraam sau David, duceau o viață inconștientă și impersonală. Cf. T. Zielinski, *La Sibylle*, Paris, 1924, p. 44. Ideea de cazană, groază și pedepse cumplite existente pe lumea cealaltă – ideea „iadului" din religia creștină – este o idee mai nouă și străină de formele pure și originare ale tradiției care fac, totuși, deosebirea între supraviețuirea aristocratică, eroică, solară, olimpiană pe de o parte și destinul de descompunere-anihilare, pierdere a conștiinței personale, de viață cu caracter spectral-fantomatic sau de întoarcere în ciclul generării altor existențe pe de altă parte. În mai multe tradiții – ca de exemplu în cele ale vechiului Egipt și, în parte, în cele ale Mexicului antic – nu se punea problema lui *post-mortem* pentru cei ce aveau un al doilea destin.

13 Cf. *Maitrayani-upanishad*, VI, 30, text în care „calea strămoșilor" este numită și „calea Mamei" (vom vedea importanța acestei a doua denumiri atunci când vom vorbi despre „civilizația Mamei"); *Bhâgavadgîta*, VIII, 24, 25, 26. La o învățătură aproape identică se referă Plutarh, *De facie in orbe lunae*, 942a-945d [tr.it.: *Il volto della luna* (Fața lunii), Adelphi, Milano, 1991].

14 *Brhadaranyaka-upanishad*, VI, 15-16.

15 Cf. E. Rohde, *Psyche*, op.cit., vol. I, pp. 316-317.

16 Cf. E.A. Wallis-Budge, *Book of the Dead*, op.cit., p. 248.

17 Pentru lumea clasică cf. A. Baeumler, *Intr.* (Introducere ?) la J.J. Bachofen, *Der Mythos von Orient und Okzident*, München, 1926, p. XLVIII: „Toate caracteristicile esențiale ale religiei grecești sunt în corelație cu opoziția dintre zeii ctonici și cei olimpici. Această opoziție nu este numai cea dintre Aides, Persefona, Demeter și Dionysos pe de o parte și Zeus, Hera, Athena și Apollo de cealaltă parte. Nu este vorba numai despre deosebirea dintre două categorii de zei, ci și de opoziția între niște moduri de cult cu totul diferite; iar urmările acestei opoziții se înregistrează până în zilele noastre, și în cele mai mici amănunte, în cultul divin". În partea a doua a operei de față vom găsi o opoziție asemănătoare și dezvoltarea acesteia și în celelalte civilizații.

18 În unele tradiții se naște din toate acestea ideea unui demon sau spirit dublu: și anume unul divin și binevoitor – „spiritul bun", ἀγαθὸς δαίμων – și altul terestru, legat mai ales de trup și de dureri, de suferințe fizice (cf. de exemplu Servius, *Ad Aeneidem*, VI, 743; Censorino, *De die natali*, p. 3 și urm. [tr.it.: *Il giorno natalizio* (Ziua de naștere), Zanichelli, Bologna, 1992-3, 2 vol.]. Primul spirit poate să reprezinte influențele transformate, ereditatea „triumfală" pe care individul le poate confirma și reînnoi sau le poate trăda atunci când îi cedează naturii sale inferioare exprimată de celălalt spirit.

19 *Rig-Veda*, VI, 7-7. În ceea ce privește legătura reciprocă dintre focul familiilor nobile și o supraviețuire divină cf. și *Mânavadhar-mashâstra*, II, 232.

20 Această formă este, într-un anumit fel, una și aceeași – superindividuală – cu a strămoșului divin sau a zeului, formă în care conștiința limitată a individului este supusă transformării (din acest motiv, în Grecia, numele de mort era înlocuit uneori cu acela de erou-strămoș al stirpei sale: cf. E. Rohde, *Psyche*, op.cit., vol. II., p. 361). Este vorba, la o adică, de acea „formă primordială" anterioară trupului și „pusă înauntrul acestuia pentru a determina o activitate proprie" și care formă în tradiția iranică nu era lipsită de legătura cu „primul om creat din lumină" a cărui putere vitală atunci când a pierit „a fost ascunsă sub pământ" și din ea s-au născut oamenii (cf. Reitztenstein-Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig, 1926, pp. 230 și urm.). Ne-am mai putea referi aici și la „chipul propriu, cel care a existat înainte de creație" despre care vorbește secta budistă Zen.

Viața și moartea civilizațiilor

1 Textul îi aparține lui G. De Giorgio, *Ritorno allo spirito tradizionale* (Întoarcerea la spiritul tradițional), în *La Torre* (Turnul) nr. 2, 1930 [Cf. în vol. *La Torre* (Turnul), Il Falco, Milano, 1977, pp. 70-78].

2 A. de Gobineau (*Essai sur l'inégalité des races*, tr.it., Roma, 1912, p. 24 [cf. *Saggio sulla disuguaglianza delle razze umane*, (Eseu despre inegalitatea raselor omenești), Rizzoli, Milano, 1977],

scrie, şi pe bună dreptate, că: „Departe de a putea descoperi în societăţile tinere o superioritate morală, eu, unul, nu mă îndoiesc de faptul că societăţile, o dată ce îmbătrânesc – şi în consecinţă se apropie de sfârşitul lor – nu-i arată celui ce le critică o faţă care să le avantajeze".

3 Lao-tzî, *Tao-te-ching*, 38.

4 În ceea ce priveşte critica presupuselor cauze ale decăderii civilizaţiilor cf. A. de Gobineau, *Essai*, op.cit., pp. 16-30, 37.

5 Ideea de strămoş primordial sau întemeietor mitic nu a dispărut câtuşi de puţin. Cf. rolul acestui mit în actualele revendicări privind apartenenţele naţionale: Claudio Risé, *Psicanalisi della guerra. Individui, culture e nazioni in cerca d'identità* (Psihanaliza războiului. Indivizi, culturi şi naţiuni în căutarea identităţii), Red, Como, 1997 (N.R.).

6 Pentru a avea o idee completă în ceea ce priveşte rasa, esenţa şi legăturile dintre esenţa trupului, a sufletului şi a spiritului cf. opera noastră *Sintesi di dottrina della razza* (Sinteza doctrinei rasei), Hoepli, Milano, 1941.

7 Cf. interpretarea, asemănătoare în multe privinţe, pe care o dă naturii sângelui R. Steiner, *Il sangue è un succo molto peculiare* (sângele este o esenţă deosebită), Editrice Antroposofica, Milano, 1989 (N.R.).

8 Poate fi luată în considerare aici teza lui A.J. Toynbee (*A Study of History*), London, 1941 [tr.it.: *Storia comparata delle civiltà* (Istoria comparată a civilizaţiilor); Newton Compton, Roma, 1974], potrivit căreia nu există – afară de câteva cazuri – civilizaţii care să fi fost ucise, ci numai cazuri în care aceste civilizaţii s-au sinucis. Acolo unde forţa internă rezistă şi nu se dă bătută, această forţă reacţionează împotriva tuturor vicisitudinilor, pericolelor, mediului ostil, atacurilor şi chiar invaziilor. În toate acestea până şi Toynbee vede, în general, condiţia necesară ca civilizaţiile să se afirme şi să se dezvolte.

9 Potrivit tradiţiei hinduse (*Mânavadharmashâstra*, IX, 301-302), de condiţia regilor depind cele patru mari vârste ale omenirii sau *yuga*; iar vârsta obscură, *kali-yuga*, îi corespunde celei în care demnitatea regală „doarme"; vârsta de aur este aceea în care regele reproduce acţiunile simbolice ale zeilor arieni.

10. Iniţierea şi consacrarea

1 Cf. E. Beurlier, *Le Culte Impérial*, Paris, 1891, p. 8.

2 Vom lua drept bază aici reconstituirea misterelor eleusine făcută de V. Magnien, *Les Mystères d'Eleusis*, Paris, 1929, pp. 196 şi următoarele.

3 Dat fiind caracterul lor tradiţional, fiecare din aceste faze ar putea da loc unor numeroase comparaţii. Iată aici câteva din acestea. Cele mai des întâlnite sunt cele ale traversării apelor pusă în corelaţie cu simbolistica navigaţiei. Vasul, nava, reprezintă unul dintre simbolurile care se referă la Ianus şi care a trecut şi în simbolistica pontificală catolică. Eroul caldeean Ghilgameş, care străbate „calea soarelui" şi pe cea a „muntelui" trebuie să mai străbată şi oceanul pentru a ajunge la o grădină divină unde va putea găsi harul nemuririi. Traversarea unui fluviu, precum şi supunerea la mai multe încercări constituite din întâlniri cu animale (*totemuri*), furtuni etc. reprezintă motive întâlnite în itinerarul mexican *post-mortem* (cf. A. Réville, *Les religions du Mexique, de l'Amerique centrale et du Pérou*, Paris, 1885, p. 187), precum şi în cel nordico-arian (traversarea fluviului Thund pentru a ajunge în Walhall). Traversarea figurează, de asemenea, şi în saga nordică a eroului Siegfried în care se spune: «Pot să te conduc acolo jos (pe „insula" femeii divine Brunhilt, ţinut „cunoscut numai de Siegfried") pe ape. Adevăratele căi ale mării îmi sunt cunoscute» (*Nibelungenlied*, VI); iar în *Vede*, regele Yama, imaginat drept „fiul soarelui" şi primul dintre fiinţele care au găsit calea spre lumea cealaltă, este cel ce a „călătorit dincolo de marea cea mare" (*Rig-Veda*, X, 14, 1-2; X, 10, 1). Simbolistica traversării revine des şi în budism, iar jainismul cunoaşte expresia *tirthamkara* („cei ce construiesc vadul") etc. Pentru alte aspecte ale acestei simbolistici vezi şi cele ce urmează (II, paragraf 4).

4 Cf. V. Macchioro, *Zagreus*, op.cit., pp. 71-72.

5 Cf. A. Moret, *Du caractère*, op.cit., pp. 100-101, 220, 224.

6 Am putea face o trimitere la cele expuse în *Introduzione alla Magia* (Introducere la Magie), op.cit. Cf. şi J. Evola, *La Tradizione ermetica* (Tradiţia ermetică), op.cit. În *Nitisara* (I, 26-27), ca o condiţie a demnităţii regale este indicată ca fiind stăpânirea asupra acelui *manas* (rădăcina interioară şi transcendentă a celor cinci simţuri) care este şi o condiţie a filozofiei yoga şi a ascezei. Şi se mai adaugă: „Cum ar putea cineva să stăpânească pământul dacă nu este în stare să-l stăpânească pe *manas* care este unul singur?". Nişte expresii asemănătoare întâlnim şi în *Mânavadharmashâstra* (VII, 44).

7 Cf. *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*, op.cit., vol. IV, p. 30. Pentru Roma, putem semnala fragmentul ce cuprinde de la conceptul integral al regalităţii până la cel de *rex sacrorum*, cu

competențe limitate în domeniul sacrului. Acest concept este justificat în măsura în care regele trebuie să se implice în activitatea războinică.

8 În legătură cu aceasta ne vom limita la a semnala expresiile caracteristice din *Mânavadharmashâstra*, XI, 246 (cf. XII, 101): „Așa cum focul prin flacăra sa arzătoare mistuie imediat lemnul asupra căruia este îndreptat, tot așa și focul științei arde numaidecât păcatele celui ce cunoaște Vedele"; XI, 261: „Un *brahmana* care cunoaște toată *Rig-Veda* nu poate fi întinat de nici o faptă mârșavă, chiar dacă i-ar fi ucis pe toți locuitorii celor trei lumi".

9 Cf. *Lunyu* (Lun-ii), XVI, 8; XII, 1; XIV, 45; *Zhongyong*, XX, 16-17; XXII, 1; XXIII, 1.

10 Cf. H. Maspéro, *La Chine antique*, op.cit., pp. 452, 463, 466-467.

11 Platon, *Repubblica* (Republica), 290 d.

12 Plutarh, *De Iside et Osiride* (Despre Isis și Osiris), IX.

13 Cf. F. Spiegel, *Eranische*, op.cit., vol. III, pp. 605-606.

14 Cf. Cicero, *De Natura Deorum*, III, 2.

15 Cf. Livius Titus, I, 20.

16 Cf. A. Moret, *Du caractère*, op.cit., pp. 121, 206.

17 M. Bloch, *Les Rois thaumaturges*, op.cit., p. 66.

18 M. Bloch, *Les Rois thaumaturges*, op.cit., p. 197 (expresia îi aparține lui J. Golein).

19 N.D. Fustel de Coulanges, *Les transformations de la royauté pendant l'époque carolingienne*, Paris, 1892, p. 233.

20 David primește de la Samuel untdelemnul sfânt și „din ziua aceea duhul lui Dumnezeu a fost cu el" (*Regi*, I, 16; 1, 3, 12-13). În unele texte medievale untdelemnul folosit la ceremonia de încoronare a regilor a fost așadar asimilat cu cel cu care erau unși și „profeții, sacerdoții și martirii" (*Les Rois thaumaturges*, pp. 67, 73). În perioada carolingiană, în timpul ceremoniei de încoronare episcopul rostea formula: „Fie ca bunul Dumnezeu, în mila Sa, să-ți pună pe cap această coroană de *glorie* și să te ungă cu acest mir al harului Sfântului Său Duh, așa cum i-a miruit și pe preoți, pe regi, pe profeți și pe martiri" (Hincmar, în J.P. Migne, *Patrologia latina*, c. 806, *apud* N.D. Fustel de Coulanges, *Les transformations*, op.cit., p. 233).

21 Cf. A. Dempf, *Sacrum Imperium*, ed.it., Messina-Milano, 1933, p. 143 (Le Lettere, Firenze, 1988).

22 G. D'Osnabruck, *Liber de Lite*, I, 467.

23 *Apud* M. Bloch, *Les Rois thaumaturges*, op.cit., p. 190.

24 Cf. M. Bloch, *Les Rois thaumaturges*, op.cit., p. 198.

25 Pentru definirea naturii specifice a acțiunii de inițiere, cf. J. Evola, *Ueber das Initiatische*, în *Antaios*, nr.2/1964, studiu reluat în *L'arco e la clava* (Arcul și măciuca) (1968), Edizioni Mediterrance, Roma, 1995, cap. 11.

11. *Despre relațiile ierarhice dintre regalitate și cler*

1 În Evul Mediu figura misterioasă a „preotului regal Gianni" a reprodus-o într-un fel pe cea a lui Melchisedek având legătură și cu ideea unui centru suprem al lumii. Legenda care relata despre faptul că acel „preot Gianni" îi trimisese lui „Frederic" „o piele de salamandră, niște apă vie și un inel care te făcea invizibil și biruitor" (A. Graf, *Roma*, op.cit., vol. II, p. 467) exprimă perceperea confuză a unei legături ce ar fi existat între autoritatea imperială medievală și un fel de împuternicire primită de aceasta din partea autorității reprezentate de centrul mai sus-amintit. Cf. J. Evola, *Il mistero del Graal* (Misterul Graalului), op.cit., paragraf 11.

2 *Brhadaranyka-upanishad*, I, iv, 11; cf. și *Shatapatha-brahmana*, XIV, iv, 2, 23-27.

3 Din aceeași tradiție hindusă nu lipsesc niște exemple de regi care posedă sau își însușesc o cunoaștere spirituală superioară celei membrilor castei *brahmana*. Așa, de exemplu, regele Jaivala a cărui cunoaștere nu avea să se transmită nici unui preot, ci avea să fie transmisă castei războinicilor, *kshatram*, drept care „puterea atotstăpânitoare – *loka* – îi aparținuse (numai) castei *kshatram* (*Shatapatha-brahmana*, XIV, ix, 1, 11). În același text (XI, vi, 2, 10, cf. *Bhagavad-gita*, III, 20) se menționează și bine cunoscutul caz al regelui Janaka, rege care prin asceză ajunsese la perfecțiunea spirituală și în *Brhadaranyaka-upanishad*, IV, iii, 1 și urm. se vede cum regele Janaka îl inițiază pe brahmana Yajnavalkya în doctrina Eului transcendent.

4 Astfel în *Pañcavinsha-brahmana*, XVIII, 10, 8 citim că dacă în ceremonia de încoronare a regelui *rajasurya* – se foloseau aceleași formule *trivrt* (stoma) – inerente castei *brahmana* (casta sacerdotală) acest lucru trebuie pus pe seama faptului că cei din casta *brahmana* trebuiau să se supună acelor *kshatram*

(castei războinice regale). Şi tocmai aceste calităţi proprii aristocraţilor şi războinicilor – şi nu preoţilor în sens limitat – integrate în elementul sacru reproduc culmea „solară" a spiritualităţii, în timp ce, potrivit celor mai înalte tradiţii, preoţii erau aceia cărora – aleşi fiind din rândul claselor nobile – le reveneau misiunea săvârşirii ritualului iniţierii şi transmiterea cunoaşterii transcendente.

5 *Mânavadharmashâstra*, IX, 321-322; XI, 83-84.

6 *Apud* N.D. Fustel de Coulanges, *Les transformations de la royauté pendant l'époque carolingienne*, paris, 1892, pp. 315-316. În *Liber Pontificalis* (II, 37) se spune, cuvânt cu cuvânt: „*Post laudes ad Apostolico more antiquorum principum adoratus est*" [„Dopo le lodi ricevette l'omaggio dal (vicario) apostolico secondo il costume degli antichi principi" (După rugăciunile de slavă a primit şi omagiul din partea (vicarului) apostolic, după obiceiul principilor din vechime)]. Cf. cele spuse de Pierre De Blois (*apud* M. Bloch, *Les Rois thaumaturges*, op.cit., p. 41): „Mărturisesc faptul că a fi de faţă la ceremonia de încoronare a unui rege reprezintă (pentru un preot) îndeplinirea unui lucru sfânt: el, regele, este Unsul Domnului – *Christus Domini est* – şi nu degeaba a primit Sfântul Mir". Autorul mai adaugă faptul că celor care ar pune la îndoială puterea tainică a acestei miruiri ar fi de ajuns să li se arate puterea taumaturgică regală (a se vedea în legătură cu aceasta cap. 2).

7 Cf. N.D. Fustel de Coulanges, *Les transformations*, op.cit., pp. 524-5, 526, 293-4. Mai putem aminti aici faptul că tot un împărat – Sigismund – a fost acela care a convocat conciliul din Constanţa (Konstanz), în ajunul Reformei, pentru a încerca să pună capăt schismei şi anarhiei care domneau în sânul clerului.

8 J.B. Bossuet, *Oeuvres oratoires*, IV, p. 362 (L. Rougier, *Celse*, Paris, 1925, p. 161).

9 Acestei expresii care poate fi atribuită fie Sfântului Paul fie unui papă cu acelaşi nume şi care se întâlneşte şi în tradiţia iudaică, poate fi opusă simbolului lui Iacob (Iacov) care luptă împotriva îngerului, îl învinge şi-l sileşte pe acesta să-l „binecuvânteze" (*Geneza*, XXXII, 25).

10 Cf. *Liber de Lite*, vol. II, pp. 536-537.

11 A. Solmi, *Stato e Chiesa secondo gli scritti politici da Carlomagno al Concordato di Worms* (Statul şi Biserica în scrierile politice de la Carol cel Mare până la Concordatul de la Worms), Modena, 1901, pp. 156, 85. De altfel, Biserica a avut, pe toată durata Imperiului roman de Răsărit, caracterul unei instituţii statale, dependente de Împărat, care Împărat exercita asupra ei o putere aproape absolută (cf. E. Loening, *Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, Strasburg, 1878, vol. II, pp. 3-5). Prevaricaţiunea sacerdotală îşi are începutul teoretic vorbind, aşa cum se va vedea – în declaraţiile papei Gelasius I.

12 Cf. A. De Stefano, *L'Idea imperiale* (Ideea de imperiu), op.cit., pp. 36-37, 57-58; E. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich II*, op.cit., p. 519.

13 Aceeaşi idee o întâlnim şi la Hugo de Fleury (*De Regia Potestate*, I, 13; *Liber de Lite*, vol. II, p. 482).

12. *Universalitate şi centralism*

1 Cf. A. De Stefano, *L'idea imperiale* (ideea de imperiu), op.cit., pp. 31, 37, 54; J. Bryce, *Holy Roman Empire*, London, 1873, tr.it., Napoli, 1886, p. 110: „Împăratul avea dreptul la obedienţă din partea totalităţii creştinilor, nu în calitatea sa de conducător ereditar al unui neam victorios sau de stăpânitor feudal al unei întinderi de pământ, ci în calitatea unuia care fusese învestit în mod solemn în demnitatea sa. Demnitatea lui nu numai că era mai presus de demnităţile tuturor celorlalţi regi ai lumii dar era, *prin natura ei, cu totul diferită* şi departe de ideea de a le lua locul altor suverani sau de a se măsura cu aceştia, el domnea peste ei şi reprezenta izvorul şi condiţia necesară a autorităţii lor în ţinuturile stăpânite de ei şi era o legătură care-i unea într-un singur tot armonios".

2 De exemplu acelaşi J. Bryce, *Holy Roman Empire*, op.cit., p. 111.

3 Cf. N.D. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, op.cit., p. 124; pentru popoarele nordice, O. Gierke, *Rechtsgeschichte dere Deutschen Genossenschaft*, Berlin, 1989, vol. I, p. 13. A. de Gobineau, *Essai sur l'Inegalité*, op.cit., p. 163, în ceea ce priveşte *odel* – unitatea originară a sacerdoţiului, nobleţei şi caracteristicilor familiei libere.

4 „Francului i se spune om liber pentru că are onoare şi putere care-l situează deasupra tuturor celorlalţi oameni" (N.R.).

5 Cf. Lao-tzî, *Tao-te-ching*, *passim* şi 3, 13, 66. Pe această bază a luat fiinţă în China şi, în parte, şi în Japonia, concepţia „împăratului invizibil" care s-a transmis şi unui ritual cu totul special.

6 Este ceea ce se întâmplă în zilele noastre în conflictul dintre Statele naţionale laicizate, lipsite de legături transcendente şi grupurile etnice sau „naţiuni obiective" având puternice legături simbolice: cf. C.Risé, *Psicanalisi della guerra* (Psihanaliza războiului), op.cit., pp. 88-89; şi din nou C. Risé, *La guerra moderna* (Războiul modern), Editrice Tecnoscuola, Gorizia, 1996 (N.R.).

Cf. R. Guénon, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, op.cit., pp. 112 şi urm.

În legătură cu sensul adevărat al superiorităţii „dreptului natural" faţă de cel pozitiv sau politic, superioritatea care ţine de arsenalul ideologic al atitudinii subversive, cf. cele afirmate în ediţia în care am publicat o selecţie a textelor aparţinând lui J.J. Bachofen, *La Madri e la virilità olimpica* (Mamele şi vigoarea olimpiană) (Bocca, Milano, 1949) şi în cartea noastră, *L'arco e la clava* (Arcul şi măciuca), op.cit., cap. 8.

Cf. R. Füllöp-Miller, *Segreto della potenza dei Gesuiti* (Secretul puterii Iezuiţilor), Milano, 1931, pp. 326-333 (TEA, Milano, 1997).

Huillard-Bréholles, *Historia Diplomatica Friederici secundi*, vol. V, p. 468.

3. Spiritul onoarei cavalereşti

Cf. Hue Le Maine, *„Quis plus craient mort que honte n'a droit en seignorie"*; Aye D'Avignon, *„Mieux vuroie morir que à honte extre en vie"* (*apud* L. Gautier, *La Chevalerie*, Paris, 1884, p. 29 [tr.it. *La cavalleria* (Clasa cavalerilor), Massimo, Milano, 1969]. În ceea ce priveşte cultul arian al adevărului, jurământul cavalerilor suna astfel: „Jur pe Dumnezeu că nu mint" – ceea ce se referă direct la cultul arian al adevărului, la acel cult în care Mithra de exemplu era şi zeul jurămintelor şi potrivit tradiţiei iranice zeiţele Yima trebuia să fie lipsit de „gloria" mistică în cazul că era prins cu minciuna – aşa după cum citim în *Mânavadharmashâstra* (IV, 237) că puterea acţiunii prin care se aducea jertfa era anihilată de minciună.

L. Gautier, *La Chevalerie*, op.cit., p. 257; *Shatapatha-brahmana*, XII, viii, 3, 19.

Cf. L. Gautier, *La Chevalerie*, op.cit., pp. 250-255.

Cf. J.F. Michaud, *Histoire des Croisades*, tr.it., Milano, 1909, p. 581 [tr.it.; *Storia delle Crociate* (Istoria cruciadelor), Messaggerie Pontremolesi, Pontremoli, fără dată].

Cf. E. Aroux, *Les Mystères de la Chevalerie*, Paris, 1858; L. Valli, *Dante e il linguaggio segreto dei fedeli d'Amore"* (Dante şi limbajul secret al „Făgăduiţilor Iubirii"), Optima, Roma, 1928 (Luni, Milano, 1995); A. Ricolfi, *Studi sui Fedeli d'Amore* (Studii în legătură cu „Făgăduiţii Iubirii"), Milano, 1933 (Bastogi, Foggia, 1983).

Cf. în *Edda*: *Gylfaginning*, 26, 42; *Havamal*, 105; *Sigrdrifumal*, 4-8. Gunnlöd mai deţine, în afara băuturii divine, aidoma Hesperidelor, grădina cu mere de aur (din care grădină a Hesperidelor va fura Herakles merele de aur – una dintre „muncile" sale care-i va conferi nemurirea olimpiană). Sigrdrifa – care îl „trezeşte" pe Sigurd apare faţă de acesta drept cea care posedă cunoaşterea şi i-o transmite şi eroului *în runele victoriei*. Mai putem, în sfârşit, aminti aici, tot în cadrul acestei tradiţii, de acea „femeie înarmată" care-l aşteaptă pe munte pe „cel ce străluceşte aidoma soarelui" şi care va trăi *în veci* cu ea (*Volsvinsmal*, 35-36, 42, 48-50). Bariera de foc din jurul „frumoasei" care doarme ne aminteşte de acea bariere care, potrivit legendei creştine, oprea intrarea în rai după izgonirea lui Adam.

Vendidad, XIX, 30.

Yashna, X, 7 şi urm., 42, 85-86.

Yasht, XII, 23-24.

Brhadaranyaka-upanishad, II, iv, 5-6.

Cf. A. Ricolfi [*Studi sui Fedeli d'Amore* (Studii în legătură cu Făgăduiţii Iubirii), op.cit., p. 30)] care ţine să evidenţieze faptul că „în secolul al XIII-lea intelectul divin este, de regulă, feminin şi nu masculin": se numeşte Înţelepciune, Înţelegere, Înţeleptă, cunoaştere sau „Doamna noastră Inteligenţa"; iar în unele reprezentări bărbatul este acela care simbolizează spiritul activ (pp. 50-51). Fapt care exprimă un ideal care-i corespunde, pe bună dreptate, „războinicului" şi nu „clericului".

Cf. E.J. Délécluze, *Roland ou de la chevalerie*, Paris, 1845, vol. I, pp. 132-133.

Cf. V.E. Michelet, *Le secret de la chevalerie*, Paris, 1930, pp. 8-12 [tr.it.: *Il segreto della Cavalleria* (Secretul demnităţii de cavaler), Basaia, Roma, 1985].

Platon, *Fedru*, 264 b.

Aşa ca în basorelieful din Tanagra şi cel din Tirea (cf. A. Furtwaengler, *Sammlung Sabouroff*, tab. XIV, nr. 1; I, p. 28; Saglio, *Dictionnaire*, op.cit., vol. V, pp. 153-154). În cel de al doilea basorelief sufletul înfăşurat într-o hlamidă – ţine calul de hăţuri; alături se află, printre altele, copacul cu şarpele – simbol ce poate de semnificativ.

Vishnu-purana, IV, 24; cf. IV, 3.

Cf. L. Gautier, *La Chevalerie*, op.cit., p. 251. În ziua de Paşti, desigur că nu întâmplător cu mult înainte creştinism se oficia, la multe popoare, ritualul „aprinderii focului", element, care aşa cum s-a văzut, în legătură cu multe tradiţii de tip „solar". În legătură cu cele două perioade de câte şapte ani ale

noviciatului cavaleresc trebuie să amintim că o perioadă asemănătoare dura procesul de educație în Grecia (cf. Platon, *Alcibiade*, I, 121 e; *Axiochos*, 366 d) și nu fără niște motive întemeiate, aceasta deoarece potrivit unei învățături tradiționale numărul șapte „patronează" ritmurile de dezvoltare a forțelor care acționează în om și în natură.

18 În ceea ce privește simbolistica băii, s-a mai spus că, potrivit unor ritualuri, „femeia visurilor, domnița" era aceea care îl „dezbrăca" pe cavaler și îl ducea la baie. Iar o tradiție din Extremul Orient care se referea la baia regelui spunea: „Reînnoiește-te cu totul în fiecare zi; fă acest lucru iar și iar, mereu" (*Daxue*, II, 1 [tr.it.: *Il grande studio* (Marele studiu), în Confucius, *Opere* TEA, Milano, 1989].

19 Simbolistica celor trei culori ale veșmintelor apare (de ex. potrivit lui Bernardo Trevisano) în centrul acelei Ars Media ermetică cu semnificația precisă a trei momente ale palingeneziei inițiatice, iar culorii „roșii" îi corespund „Aurul" și „Soarele" [cf. J. Evola, *La Tradizione ermetica* (Tradiția ermetică) (1931), Edizioni Mediterranee, Roma, 1992, Partea a Doua – N.R.].

20 Cf. L. Gautier, *La Chevalerie*, op.cit., pp. 288-299; G. De Castro, *Fratellanze segrete* (Înfrățiri secrete), Tip. Ed. Lombarda, Milano, 1879, pp. 127-129 (retipărire anastatică, Forni, Bologna, 1978); C. Menustrier, *De la Chevalerie ancienne et moderne*, Paris, 1683, cap. I, pp. 21 și urm. Pe atunci erau la modă termenii „gotata" (palmă dată unui cavaler cu ocazia învestiturii) și „collata" (acoladă, tot în cadrul ceremoniei de învestitură); și dacă termenul *adoubler* folosit tot în cadrul învestiturii vine de la cuvântul anglo-saxon *dubban* – a lovi, în legătură cu lovitura violentă care i se dădea cavalerului de către cel ce îl învestea ca atare, acest lucru ne face să ne gândim la acea „mortificare" rituală ce apare în mod frecvent în terminologia moralei creștine (cf. E.J. Délécluze, *Roland*, op.cit., vol. pp. 77-78) și pe care natura omenească a cavalerului trebuia s-o îndure mai înainte de a atinge condiția superioară. În limbajul secret al acelor „Făgăduiți Iubirii" se va vorbi într-un mod corespunzător despre faptul de a fi „răniți" sau „loviți ca de moarte" de „iubire" sau de viziunea „Femeii Visurilor" [cf. J. Evola, *Il mistero del Graal* (Misterul Graalului), op.cit., paragrafele 25-26 – N.R.].

21 Cf. P. Pascal, *In morte di un Samurai* (La moartea unui Samurai), Roma, 1950, p. 151.

22 Cf. E. Herrigel, *Lo Zen e il tiro con l'arco* (Secta Zen și tragerea cu arcul), Adelphi, Milano, 1975 (N.R.).

23 Cf. G. De Castro, *Fratellanze segrete* (Înfrățiri secrete), op.cit., p. 128.

24 E.J. Délécluze, *Roland*, op.cit., vol. I, pp. 17, 28, 84-85. De altfel, printre cei doisprezece paladini figurează și un preot înarmat, episcopul Turpin și el este cel care strigă: „Slavă nobilimii noastre, Montjoie!" S-a vorbit despre o trecere legendară prin Montjoie a regelui Arthur aflat în drum spre Roma unde urma să fie încoronat în mod solemn (cf. E.F. Délécluze, *Roland*, op.cit., vol. I, p. 47) și nu mai trebuie să fie subliniată importanța faptului că etimologia reală a cuvântului Montjoie este Mons Jovis, muntele olimpic (etimologie ce ne-a fost semnalată de R. Guénon).

25 *Visnu-purana*, IV, 2; IV, 19.

26 Cf. E. Aroux, *Les Mystères de la Chevalerie*, op.cit., p. 93.

27 Cruciada împotriva Albigenzilor și distrugerea Templierilor sunt considerate drept momentele care au marcat începutul procesului de laicizare și de constituire a Statelor naționale moderne, materialiste și autoritare, așa cum consideră acum și Gilbert Durand, *Science de l'homme et Tradition*, Albin Michel, Paris, 1979. La niște concluzii asemănătoare ajunge și Simone Weil, *I Catari e la civiltà mediterranea* (Catarii și civilizația mediteraneeană), Marietti, Genova, 1996. În ceea ce privește aspectele simbolico-juridice, cf.: Claudio Risé, *Il giudice inquisitore* (Judecătorul inchizitor), în AA.VV., *Il giudice giusto* (Judecătorul drept), carte apărută sub îngrijirea lui C. Bonvecchio, CEDAM, Padova, 1998 (N.R.).

28 Cf. G. De Castro, *Fratellanze segrete* (Înfrățiri secrete), op.cit., pp. 237-245; L. Cibrario, *Descrizione storica degli Ordini cavallereschi* (Descrierea istorică a Ordinelor cavalerești), Torino, 1850, vol. II, pp. 236 și urm. În ceea ce privește *etosul* Templierilor, trimitem la cap. IV al lucrării *De Laude novae Militiae*, de Sf. Bernard, care se referă în mod vizibil la Templieri; „Trăiesc în mod simplu într-o societate plăcută, fără femei, fără copii, fără a avea nimic al lor, nici măcar voința... În mod obișnuit nu dau atenție felului de a se îmbrăca, sunt plini de praf, au fețele arse de soare și privirea le este mândră și aspră. Când se apropie lupta, se înarmează cu credință pe dinăuntru și cu arme pe din afară și nu se împopoțonează cu straie alese nici pe ei și nici pe caii lor. Singurele podoabe le sunt armele și cu ele se fălesc din toată inima când e primejdia mai mare fără a se teme nici de numărul și nici de puterea vrăjmașilor. Și se încred numai în Dumnezeul oștirilor și bătându-se în numele Lui caută biruința sau o moarte sfântă și slăvită" [tr.it.: *Elogio della nuova milizia* (Laudă noii oștiri), Il Cerchio, Rimini, 1988].

29 În ceea ce privește Graalul vom face doar trimitere în cele ce urmează (așa ca în cazul Templierilor) la cele relatate mai pe larg în scrierea noastră mai sus-amintită: *Il mistero del Graal* (Misterul Graalului), op.cit., paragrafele 15, 24.

30 Sf. Augustin, *De Civitate Dei*, XIX, 7 [tr.it.: *La città di Dio* (Cetatea lui Dumnezeu), Einaudi Gallimard, Torino, 1992].

31 Tertulian, *De Corona*, XI [tr.it.: *De Corona* (Despre Coroană), Oscar Mondatori, Milano, 1992].

14. Doctrina castelor

1 Cf. şi *Repubblica* (Republica), 580-581, 444-a, b.

2 *Rig-Veda*, X, 90, 11-12. Din structura cvadripartită se naşte şi structura tripartită în cazul în care nobilimea ar fi concepută într-un tot care să reunească în sine atât elementul războinic cât şi cel spiritual şi în care ar continua să existe nişte rămăşiţe materializate ale acestei stări originare. Acestei structuri tripartite îi corespunde cea nordică, formată din *jarls*, *karls* şi *traells*, precum şi cea elenă formată din eupatrizi, geomori şi demiurgi în care prima castă ar putea corespunde acelor *geleonti* – potrivit înţelesului străvechi de „strălucitori" pe care l-a avut acest cuvânt.

3 Cf. *Bhagavad-gita*, XVIII, 41: „Îndatoririle celor din casta *brahmana*, ale războinicilor, ale burghezilor şi ale celor din clasa de jos decurg din însuşirile inseparabile naturii(lor)".

4 *Zhongyong*, XIII, 1. În nişte termeni asemănători definea şi Platon (*Repubblica*, Republica, 433-d, 434-c) conceptul de „justiţie".

5 Ideea potrivit căreia unul şi acelaşi element primordial personal ar mai fi existat şi în alte fiinţe omeneşti şi avea să se mai încarneze şi în altele nu prea s-a bucurat de încredere. În legătură cu aceasta cf. R. Guénon, *L'Erreur Spirite*, Paris, 1923, *passim* [tr.it.: *Errore dello spiritismo* (Greşeala spiritismului), Rusconi, Milano, 1988] şi J. Evola, *La dottrina del risveglio* (Doctrina deşteptării), (1943), Edizioni Mediterranee, Roma, 1995. Ideea reîncarnării nu apare, istoriceşte vorbind, decât în corelaţie cu viziunea asupra vieţii proprii ca substrat al unor popoare preariene şi al influenţelor exercitate de acestea; din punct de vedere doctrinar este vorba despre un simplu mit care a circulat prin mase şi nu despre o cunoaştere „ezoterică", ci despre opusul acesteia. Cf. cele ce urmează în cap. II, paragrafele 8-b, 9-a. Ideea reîncarnării a fost cu totul străină *Vedelor*.

6 Plotin, *Enneadi* (Eneade), III, iv, 5; I, i, 11. Cf. Platon, *Repubblica* (Republica), X, 617: „Nu un spirit va alege pe voi, ci voi vă veţi alege propriul spirit. Voi vă veţi alege soarta, viaţa pe care o veţi trăi următorii de nevoi".

7 Cf. F. Cumont, *Les Mystères de Mithra*, op.cit., pp.102-103; Platon, *Fedru*, X, 15-16; 146-148-b; împăratul Iulian, *Helios*, 131-b. Acestei indicaţii de ordin general trebuie să adăugăm faptul că natura elementelor care hotărăsc o anumită naştere este complexă, aşa cum complexă este şi cea a elementelor care alcătuiesc fiinţa omenească şi care sunt suma unor moşteniri ce se constituie într-un singur tot. În legătură cu aceasta cf. J. Evola, *La dottrina del risveglio* (Doctrina deşteptării), op.cit.

8 Dat fiind că nu putem zăbovi asupra unor astfel de învăţături, vom releva doar faptul că Plotin spunea că sufletele îşi „află sălaşul" în locurile care li se potrivesc şi nu în unele pe care şi le-ar lua aşa la întâmplare; în cele mai multe dintre cazuri puterea „corespondenţelor" acţionează în stările incorporale, spirituale, într-un mod la fel de impersonal ca acela în care acţionează în corpuri legea valenţelor chimice.

9 În legătură cu acestea cf. în mod deosebit *Mânavadharmashâstra*, X, 69; X, 71: „Aşa cum o sămânţă bună încolţeşte într-un pământ bun şi se dezvoltă perfect, tot aşa şi omul care se naşte dintr-un tată bun şi o mamă bună este vrednic să primească iniţierea... Sămânţa pusă într-un pământ neroditor piere şi nu mai încolţeşte; iar un pământ bun pe care nu s-a semănat nimic devine sterp, nu mai rodeşte".

10 Singurul gânditor modern care s-a apropiat de această concepţie – fără a avea o conştiinţă precisă în legătură cu aceasta – este, poate Friedrich Nietzsche cu doctrina sa morală absolută privind baza naturală" (cf. F. Reininger, *F. Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens*, Wien, 1925 [tr.it.: *Nietzsche il senso della vita* (Nietzsche şi sensul vieţii), Volpe, Roma, 1971].

11 *Bhagavad-gita*, XVIII, 46.

12 *Bhagavad-gita* IV, 11. Cf. XVII, 3, text în care se afirmă că „devotamentul" fiecăruia trebuie să fie măsura propriei naturi.

13 *Bhagavad-gita*, III, 19. Cf. *Mânavadharmashâstra*, II, 5 (şi II, 9): Îndeplinindu-şi îndatoririle cele-brevin (faţă de castă) fără a cere vreo recompensă, omul dobândeşte nemurirea".

14 *Bhagavad-gita*, XVIII, 47 (cf. III, 35): „Mai bine să ai propriul tău *dharma* chiar dacă este desăvârşit decât un *dharma* al altuia fie acesta şi desăvârşit. Cel ce îşi îndeplineşte propriul *dharma* nu cade în păcat".

15 Cf. J. Woodroffe, *Shakti and Shakta*, London, 1929, p. 700 [tr.it.: *Shakti e Shakta* (Shakti şi Shakta), Edizioni Mediterranee, Roma, 1972].

16 Cf. *Bhagavad-gita*, I, 42-44. În legătură cu credința datorată funcției specifice și moralei castei proprii este semnificativ episodul în care Rama ucide un rob – *shudra* – care se dedicase ascezei uzurpând în acest fel dreptul castei *brahmana*. Și tot în legătură cu aceasta este demnă de remarcat învățătura potrivit căreia atunci când robii se vor dedica ascezei acest lucru va însemna începutul „epocii fierului" sau „epocii obscure" și noi vom vedea că acest lucru reprezintă și un semn al timpurilor noastre – dacă ar fi să dăm crezare unor ideologii plebee în legătură cu „munca" (ce reprezintă *dharma* robului) înțeleasă ca un fel de „asceză".

17 Cf. C. Bouglé, *Essai*, op.cit., p. 205; M. Müller, *Essais de Mythologie comparée*, tr.fr. Paris, 1873, p. 404. Ideea de contaminare se întâlnește mai puțin în cazul femeilor care erau luate în căsătorie de bărbați din caste superioare care bărbați nu se „contaminau" prin aceasta. În mod tradițional, femeia nu se lega de castă într-un mod atât de direct decât prin intermediul bărbatului ei și acest lucru nu voia să însemne că un pământ fie el bun fie el rău nu poate face ca sămânța pusă în el să dea o plantă de un soi cu totul diferit (Cf. în legătură cu aceasta *Mânavadharmashâstra*, IX, 35-36; XI, 22: „Oricare ar fi calitățile unui bărbat cu care o femeie se unește în mod legitim, calitățile bărbatului sunt dobândite de femeie, așa cum apele oceanului le primesc pe cele ale unui fluviu. Trebuie însă să reținem faptul că acest lucru avea să devină cu atât mai puțin real cu cât structurile existențiale tradiționale aveau să piardă forța lor vitală.

18 Sensul oracolului citat mai sus converge cu învățătura hindusă potrivit căreia „epoca obscură" – *kali-yuga* – care marchează sfârșitul unui ciclu, corespunde, printre altele, perioadei în care castele se vor amesteca cu totul între ele și ritualurile vor pieri. În legătură cu toate acestea cf. L. Preller, *Römische Mythologie*, op.cit., pp. 227-229.

20 Cf. Platon (*Repubblica*, Republica, 590-d): „Pentru ca acesta (individul obișnuit) să fie cârmuit (în interior) de un cârmuitor care îl conduce și pe omul foarte bun noi spunem că acel individ trebuie să-l slujească pe omul cel foarte bun care are în sine o parte divină care-l conduce și credem că trebuie să i se dea ascultare... este mai bine pentru toți să fie conduși de un cârmuitor înțelept și divin și este mai bine să-l avem înăuntrul nostru, iar de nu e bine să ne conducă și din afara noastră".

21 În *Mânavadharmashâstra*, în timp ce pe de o parte (VIII, 414) se afirmă că: „Un *shudra*, de oricâtă libertate s-ar bucura el din partea stăpânului său, nu este cu toate acestea eliberat din starea de robie, pentru că cine l-ar putea scoate din această robie care este starea lui naturală?" – pe de altă parte se spune (IX, 334-335) că acel *shudra*, prin supunerea sa necondiționată față de castele superioare, îndeplinește un *dharma* care nu numai că-l face fericit pe pământ, dar îi poate favoriza „o naștere într-o stare mai bună". Cf. X, 42: „Prin puterea ascezei lor, prin meritul părinților lor, toți oamenii, de toate vârstele, pot ajunge să se nască într-o condiție superioară, după cum pot, la fel de bine, să decadă într-o condiție inferioară".

22 Cf. învățătura lui Plotin (*Eneade*, III, iv, 3): „Atunci când a încetat să trăiască... este necesar ca indivdul să primească de la alții puterea vitală, din moment ce (individul) și-a pierdut-o pe a lui; și individul respectiv va primi această putere vitală de la acela căruia el, atunci când trăia, îi îngăduise să acționeze asupra lui și să-l domine în chip de adevărat duh al lui". În cazul nostru deosebit, acest „duh" i-ar corespunde principiului făcut obiect al propriului devotament activ și leal.

23 Cf. Celsius, *Contro i Cristiani* (Împotriva Creștinilor), BUR, Roma, 1989 (N.R.).

24 Cf. A. De Stefano, *L'Idea imperiale* (Ideea de imperiu), op.cit., pp. 75-76.

25 F. Cumont, *Les religions orientales*, op.cit., pp. XVII-XVIII.

15. Participațiile și artele – Sclavia

1 Cf. R. Guénon, *La crise du monde moderne*, op.cit., pp. 108-115.

2 O. Spann (*Religionsphilosophie*, Wien, 1948, p. 44) numește știința modernă – într-un mod cât se poate de adecvat – „știința a ceea ce nu merită să fie cunoscut".

3 În legătură cu iluziile pe care și le fac în zilele noastre unii oameni cu privire la știința cea mai nouă cf. J. Evola, *Cavalcare la tigre* (Călare pe tigru), (1961), Edizioni Mediterranee, Roma, 1995, capitolele 20 și 21.

4 Cf. *supra* cap. 13 și *Il mistero del Graal* (Misterul Graalului), op.cit., paragraf 1 (N.R.).

5 Lucian, *Della Danza* (Despre Dans), LIX. Putem observa aici faptul că „dansul celor șapte văluri" îndepărtate rând pe rând până ce trupul femeii rămâne complet gol, repetă, pe planul său, o schemă inițiatică precisă. Cf. J. Evola, *Metafisica del Sesso* (Metafizica Sexului) (1958), Edizioni Mediterranee, Roma, 1996, cap. 6.

6 Cf. A. Moret, *Du caractère*, op.cit., pp. 132 și urm.

7 Cf. *Liji*, IV, 1, 13; XVII, III, 20.

8 Cf. J. Evola, *La Tradizione ermetica* (Tradiția ermetică), op.cit., I, paragraf 22.

9 În limbajul special al așa-zisului „*Compagnonnage*" în care s-au păstrat asemenea tradiții, cuvântul „vocație" este folosit întotdeauna în sensul de „meserie"; drept care în loc să-l fi întrebat pe cineva ce meserie avea, îl întrebai ce vocație avea.

10 C. Bouglé, *Essai*, op.cit., pp. 43, 47, 226; G. De Castro, *Fratellanze Segrete* (Înfrățiri Secrete), op.cit., pp. 370 și urm. „Manualele" medievale ajunse până la noi vorbesc nu arareori despre niște practici misterioase care se îmbinau în activitatea de construire; și nu lipsesc nici legendele în legătură cu niște meșteri prinși uciși pentru că încălcaseră jurământul de păstrare a secretului (cf. *Fratellanze Segrete*– Înfrățiri Secrete – op.cit., pp. 275-276).

11 Cf. P. Perali, *La logica del lavoro nell'antichità* (Logica muncii în antichitate), Genova, 1933, pp. 18, 28. Mai putem aminti aici, ca fiind un ecou, un răsunet, rolul pe care l-a avut în masonerie enigmatica figură a lui Tubalchain, care a avut legătură cu arta prelucrării metalelor.

12 *Herodot*, VI, 60.

13 Cf. J.O. Waltzing, *Les corporations professionnelles chez les Romains*, Louvain, 1895, vol. I, pp. 62, 196, 208 și urm., 231, 256. Potrivit tradiției, Numa Pompilius prin înființarea colegiilor ar fi vrut ca „orice meserie să-și fi putut celebra cultul care-i convenea" (Plutarh, *Numa*, XVII și urm.). Și în India fiecărei meserii în care se împărțeau castele inferioare îi corespundea adesea un cult special dedicat unor protectori divini sau legendari (cf. E. Sénart, *Les castes dans l'Inde*, op.cit., p. 70) și acest lucru îl întâlnim și în Grecia la popoarele nordice și la azteci, în Islam și așa mai departe.

14 J.P. Waltzing, *Les corporations*, op.cit., vol. I, pp. 257 și urm.

15 O. Gierke, *Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaften*, op.cit., vol. I, pp. 220, 226, 228, 362-365, 284.

16 O. Gierke, *Rechtsgeschichte*, op.cit., vol. I, pp. 262-265, 390-391.

17 La Roma colegiile profesionale au devenit ereditare în cursul secolului al III-lea după Hristos. De atunci, fiecare membru al corporației le-a transmis urmașilor săi, o dată cu sângele, meseria și bunurile sale rezultate din practicarea meseriei. Cf. J.P. Waltzing, *Les corporations*, op.cit., vol. II, pp. 4-5, 260, 265. Dar acestea s-au întâmplat prin autoritate, în temeiul unor legi centralizatoare impuse de Statul roman deci nu poate fi vorba aici de o conformitate cu spiritul tradițional al castelor.

18 Potrivit părerii lui Aristotel (*Politica*, I, iv și urm.) sclavia se baza pe presupunerea că există oameni care nu sunt în măsură să presteze decât o muncă fizică și care prin aceasta trebuie să fie stăpâniți și îndrumați de alții. În concepția sa, acesta era raportul „barbar" – „Elen". În același mod, casta hindusă a celor *shudra* (robii) i-a corespuns inițial păturii formate din negrii băștinași – sau „rasa vrăjmașă" aflată sub stăpânirea acelor arya – cărei pături nu i se putea găsi altă soartă mai bună decât aceea de a-i sluji pe cei din castele celor „născuți de două ori".

19 Cf. L. Levy-Bruhl, *La mentalité primitive*, op.cit., pp. 316-331.

20 Cf. J. Evola, *La Tradizione ermetica* (Tradiția ermetică), op.cit., *Introduzione* (Introducere).

21 De altfel trebuie să remarcăm faptul că în America adevărata sărăcie a negrilor a început atunci când aceștia au fost eliberați și au dobândit condiția de proletari fără a avea nici un fel de rădăcini într-o societate industrializată. În condiția de „sclavi" în regimul paternalist ei se bucurau, în general, de o siguranță economică și de o protecție cu mult mai mari. După părerea unora, condiția de „om liber" a lucrătorului european a acelor timpuri a fost mai grea decât cea a negrilor (Cf. de ex. R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, Paris, 1949, *passim*).

22 Aceeași concepție o întâlnim și la Simone Weil, *I Catari e la civiltà mediterranea* (Catarii și civilizația mediteraneană), op.cit., p. 23: „Nu poate exista ordine acolo unde sentimentul unei autorități legitime nu permite să te supui fără să te umilești" (N.R.).

23 G. Villa, *La filosofia del mito secondo G.B. Vico* (Filozofia mitului potrivit părerii lui G.B. Vico), Milano, 1949, pp. 98-99.

24 G. Villa, *La filosofia del mito* (Filozofia mitului), op.cit., p. 102.

Diviziunea în două părți a spiritului tradițional. Asceza

1 Cf. de exemplu *Majjhimanikâjo*, IV, 9; X, 8 și în general lucrarea noastră *La dottrina del risveglio* (Doctrina deșteptării), op.cit.

2 Cf. Porfirius, *Vita Plotini*, 10 [tr.it.: *Vita di Plotino*, în Plotino, *Enneadi* (Viața lui Plotin, în Plotin, Enneade), UTET, Torino, 1997, vol. I].

3 Plotin, *Eneade*, I, ii, 7; ii, 6.
4 *Eneade*, I, vi; 9; V, iii, 7; V, v, 7.
5 *Eneade*, I, iv, 3; VI, ix, 10.
6 *Eneade*, III, vi, 6.
7 *Eneade*, VI, iii, 8; IX, 8.
8 Meister Eckhart, *Schriften und Predigten*, ed. Büttner, Jena, 1923, vol. II, pp. 89 şi urm. [tr., it: *Trattati e prediche* (Tratate şi predici), Rusconi, Milano, 1982].
9 *Schriften und Predigten*, vol. II, pp. 127-128.
10 *Scriften und Predigten*, vol. I, pp. 57 şi urm. Cf. Tauler, *Institutiones divinae*, cap. XXXVIII.
11 *Schriften und Predigten*, vol. I, pp. 138, 128 şi urm.
12 *Schriften und Predigten*, vol. I, p. 127.
13 *Schriften und Predigten*, vol. I, pp. 78-79, 81.
14 Meister Eckhart, ed. Pfeiffer (*Deutsche Mystiker*, 1857), p. 505.
15 O prezentare recentă a fenomenului, însoţită de interpretări ale diferitelor ştiinţe umane, ne este oferită de C. Risé, *Psicanalisi della guerra* (Psihanaliza războiului), op.cit., în cap., *„La guerra degli dèi"* (Războiul zeilor). (N.R.).

17. Marele şi micul război sfânt

1 Livius Titus, IX, 40, 9: *„Sacratos more Samnitium milites eoque candida veste et paribus candore armis insignes* [„Soldaţi consacraţi secondo il costume dei Sanniti e perciò contraddistinti da una veste candida e da armi di pari splendore" (Oşteni consacraţi după datina samniţilor ce se distingeau prin puritatea sufletului şi prin armele lor la fel de strălucitoare)]. Cf. X, 38, 2: *„Ritu quodam sacramenti vetusto velut initiatis militibus"* [„Con un antico rito di giuramento, come se i soldati fossero stati iniziati" (Cu un vechi ritual de jurământ, ca şi cum ostaşii ar fi fost iniţiaţi)].
2 Cf. A. Réville, *Les religions du Mexique*, op.cit., pp. 188-189.
3 *Ynglingasaga*, X.
4 W. Golther, *Germanische Mythologie*, op.cit., pp. 554, 303, 325 şi urm. 332.
5 Cf. W. Golther, *Germanische*, op.cit., pp. 289-290, 294, 359. Expresia *ragna-rökkr* se găseşte în *Lokasenna*, 39 şi înseamnă, literalmente, „întunecarea, amurgul zeilor", Mai obişnuită este (cf. *Völupsa*, 44) expresia *ragna-rök* care are sensul unui destin care duce către sfârşit (cf. W. Golther, *Germanische*, op.cit., p. 537). Concepţia nordică privind acel *Wildes Heer* îi corespunde într-o oarecare măsură concepţiei iranice în legătură cu Mithra, „războinicul fără somn", care aflat în fruntea acelor Fravashi – părţi transcendentale ale credincioşilor săi – luptă împotriva duşmanilor religiei ariene (cf. *Yashna*, X, 10).
6 *Gylfaginning*, 38. Pentru semnificaţia cuvântului „Lup" cf. cele ce urmează, II, paragraf 7.
7 R. Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*, op.cit., pp. 76 şi urm. Referindu-se la *Bhagavad-gita* – la textul redat sub formă de dialog între războinicul Arjuna şi zeul Krshna – Guénon scrie următoarele: «Krshna şi Arjuna care reprezintă unul Pe Sine şi celălalt Eul, adică personalitatea şi individualitatea, *âtmâ* necondiţionat şi *jivâtmâ*, s-au suit în acelaşi car, ce reprezintă vehiculul existenţei considerate în starea sa de manifestare; şi în timp ce Arjuna luptă, Krshna mână carul fără a fi implicat în acţiune. Aceeaşi semnificaţie se întâlneşte în diferitele texte ale *Upanişadelor*: cele „două păsări care stau pe acelaşi copac" precum şi „cele două care au intrat într-o peşteră". Şi un sens asemănător au şi cele spuse de Al-Hallaj: „Noi suntem două suflete unite într-unul şi acelaşi trup"». Iar în tradiţia templierilor – având aceeaşi spiritualitate războinică – cunoscutul sigiliu având gravat pe el „un cal de luptă încălecat de doi cavaleri cu cască pe cap şi cu lancea în mână şi inscripţia *Sigillum militum Christi* (L. Cibrario, *Descrizione* – Descrierea – op.cit., vol. II, p. 121) poate fi interpretat ca având aceeaşi simbolistică.
8 *Bhagavad-gita*, III, 45.
9 *Coranul*, IV, 76 (tr.it. de Luigi Bonelli, Hoepli, Milano, 1929 – N.R.).
10 *Coranul*, II, 186; II, 187; XLVII, 37; XLVII, 4.
11 *Coranul*, XLVII, 38; XLVII, 40.
12 *Coranul*, IX, 38; IX, 52.
13 *Coranul*, II, 212; IX, 88-89; IX, 90.
14 *Coranul*, XLVIII, 5, 6, 7.
15 *Bhagavad-gita*, IV, 1-2.
16 Arjuna mai are şi titlul de Gudakesha, ceea ce înseamnă „Cel ce stăpâneşte somnul". Astfel că nu este vorba aici despre altceva decât de o reprezentare războinică a tipului celui „Iluminat", fapt confirmat prin

aceea că Arjuna mai este şi cel care urcă „muntele" (Himalaya) pentru a se dedica ascezei şi a dobândi haruri divine. În tradiţia iranică atributul de „Fără Somn" i-a fost conferit zeului luminii, Ahura-Mazda (cf. *Vendidad*, XIX, 20) şi mai apoi lui Mithra (*Yashna*, X, 10).

17 *Bhagavad-gita*, II, 2.

18 *Bhagavad-gita*, II, 37.

19 *Bhagavad-gita*, III, 30.

20 *Bhagavad-gita*, III, 38. Şi în tradiţia din Extremul Orient se vorbeşte despre curajul bărbătesc, căruia îi este caracteristic faptul de a „privi cu acelaşi ochi şi înfrângerea şi biruinţa" şi despre aspectul său mai nobil, superior oricărei „impetuozităţi a sângelui"atunci când „uitându-mă la propria-mi fiinţă aflu acolo o *inimă curată*, aceasta mă face să-i înfrunt fără teamă pe duşmani de-ar fi ei şi o mie şi zece mii" [Mengzi (Mencio), III, 2, tr.it.: *Meng-tzu* (*Mencio*, Men-tzî), TEA, Milano, 1991].

21 Cf. *Mânavadharmashâstra*, V, 98: „Cel ce moare în luptă răpus de sabie, îndeplinindu-şi astfel datoria sa de *kshatriya*, săvârşeşte prin aceasta jertfa cea mai demnă de laudă şi se purifică numaidecât"; şi VII, 89: „Acei regi care în luptă se bat cu mare curaj, fără a întoarce măcar capul, aceia vor ajunge direct în cer".

22 *Bhagavad-gita*, II, 16, 17, 19, 20, 18.

23 *Bhagavad-gita*, VII, 11, 9, 10.

24 *Bhagavad-gita*, XI, 19, 20; XI, 24. Această este o ipostază a divinităţii Şiva care uneori este reprezentată în chip de „puterea" sa sau „consoarta" sa Kali sau Shakti, care, potrivit doctrinei ezoterice, „doarme" – sau zace, e în stare latentă – în străfundurile fiecărei fiinţe. O reprezentare aproape echivalentă a divinităţii invocate de războinicii care se pregătesc de luptă este Indra (cf. *Rig-Veda*, II, 12): Indra este zeul zilei şi al cerului luminos şi prin aceasta cel ce alungă întunericul (*Rig-Veda*, IV, 50); mai este şi zeul luptelor care are drept consoartă pe Shakti care-l cară cu ea (*Rig-Veda*, V, 38) deşi el apare drept cel ce este „mai puternic decât însăşi puterea" (VI, 18).

25 *Bhagavad-gita*, XI, 29, 28.

26 *Bhagavad-gita*, XI, 32, 33, 34.

27 *Mârkandeya-purâna*, XLII, 7, 8. În acest sens se poate înţelege şi transformarea „solară" a eroului divin Karna potrivit celor spuse în *Mahâbhârata*: din trupul eroului căzut în luptă ţâşneşte o lumină care străbate bolta cerească şi pătrunde în „Soare".

28 Cf. A. Moret, *Du caractère*, op.cit., p. 305.

29 Cf. B. Kugler, *Storia delle Crociate* (Istoria Cruciadelor), tr.it. Milano, 1887, p.21. Această zonă ne este descrisă drept una dintre reprezentările simbolicii regiunii a „Centrului lumii", dar cu interferenţa unor motive ale tradiţiei nordice, dat fiind faptul că Ayard nu este altceva decât Asgard, reşedinţa divinităţilor Asen din mitul Eddelor şi care se confundă adeseori cu Walhalla.

30 B. Kugler, *Storia delle Crociate* (Istoria Cruciadelor), op.cit., p. 20.

31 J.F. Michaud, *Storia delle crociate* (Istoria cruciadelor), tr.it., Milano, 1909, p. 543.

32 J.F. Michaud, *Istoria cruciadelor*, p. 547. Cititorul va recunoaşte valoarea ezoterică a expresiilor subliniate.

33 *Apud* L. Cibrario, *Descrizione* (Descrierea), op.cit., p. 122.

34 Cf. L. Gautier, *La Chevalerie*, op.cit., pp. 47, 99.

35 De altfel în credinţele ebraico-creştine Ierusalimul era considerat adeseori drept o imagine a misteriosului regat Salem peste care domnea Melchisedek.

36 Cf. J.F. Michaud, *Istoria Cruciadelor*, op.cit., p. 582.

37 G. De Castro, *Fratellanze segrete* (Înfrăţiri secrete), op.cit., p. 194.

38 Cf. F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, op.cit., pp. XV-XVI.

39 Cf. J.F. Michaud, *Istoria Cruciadelor*, op.cit., p. 581.

40 O formă asemănătoare de universalitate „prin acţiune" a fost realizată, în mare măsură, de însăşi civilizaţia romană antică. Şi Statele şi oraşele-cetăţi greceşti au cunoscut mai ales „prin acţiune" ceva superior particularităţilor lor politice; şi acest „ceva" îl reprezentau jocurile olimpice şi liga oraşelor elene îndreptată împotriva „barbarilor". Aceasta a fost corespondenţa dinamică a ceea ce din punct de vedere tradiţional a reprezentat unitatea elenistică în aşa-zisa „amfictionie delfică".

41 Citirea aşa-ziselor „romane de război" de E.M. Remarque (mai ales *Im Westen nichts Neues* şi *Der Weg zurück*) este interesantă sub raportul contrastului dintre idealitate şi retorica patriotică şi rezultatele realiste ale experienţei războiului trăite de unele generaţii din Europa centrală. De altfel, experienţe asemănătoare trebuie să fi fost cunoscute şi de alte popoare din moment ce un ofiţer italian, de exemplu – să nu mai pomenim de H. Barbusse – a putut să scrie: „Războiul – dacă te uiţi la el de departe – poate

avea o nuanță de ideal cavaleresc pentru oamenii entuziaști și un soi de prestigiu spectaculos pentru esteți. Este necesar ca generațiile viitoare să învețe de la generația noastră faptul că nimic nu este mai fals decât acel farmec, acea atracție, precum și faptul că nici o legendă nu poate fi atât de grotescă încât să-i atribuie războiului vreo virtute, vreo influență asupra progresului, vreo calitate educativă, alta decât aceea de cruzime, de răzvrătire, de îndobitocire. Dacă este lipsită de farmecele sale magice, Bellona este mai respingătoare decât Alcina și tinerii care au murit în brațele ei s-au înfiorat de groază la atingerea ei. Dar noi *aveam datoria* de a lupta" [V. Coda, *Dalla Bainsizza al Piave* (De la Bainsizza la Piave), Milano, fără dată, p.8]. Numai în primele scrieri ale lui Ernst Jünger dictate de o experiență personală de combatant, a reapărut ideea potrivit căreia aceste procese pot să schimbe polaritatea, că tocmai aspectele cele mai distructive ale războiului modern tehnicizat pot să condiționeze – dincolo de retorica patriotică și „idealistă" și de umanitarism și de defetism – un tip superior de om.

[Cărțile lui Remarque citate mai sus sunt *Niente di nuovo sul fronte occidentale* sau *All'Ovest nulla di nuovo* (Pe frontul de vest nimic nou), din 1929 și *La via del ritorno* (Întoarcerea de pe front), din 1931, traduse și apărute la Editura Mondadori. Din scrierile lui Jünger menționăm aici mai ales *Tempesta di acciaio* (Furtuni de oțel), 1920, carte tradusă de Guanda și Studio Tesi – N.T.].

42 Și tocmai *Crusade in Europe* este denumirea dată invaziei americane din 1943-1945 de către comandantul suprem al forțelor armate ale SUA, Eisenhower, precum și titlul cărții scrise de acesta. Un alt asemenea comandant, Mac Arthur, a ajuns până acolo încât să-și confere titlul de cavaler al Graalului cu ocazia războiului pornit de civilizația capitalistă americană împotriva Imperiului nipon de drept divin.

18. Întrecerile și victoria

1 Citate din A. Piganiol, *Recherches sur les Jeux romains*, Strasbourg, 1923, pp. 124-137.

2 Cf. G. Boissier, *La fin du paganisme*, Paris, 1891, vol. I, pp. 95-96; vol. II, pp. 197 și urm. [tr.it.: *La fine del mondo pagano* (Sfârșitul lumii păgâne), SugarCo, Milano, 1989].

3 Dione Cassio (Dio Cassio), LI, 1.

4 Augustin, *De Civitate Dei*, IV, 26.

5 Cf. Pausanias, V, 7, 4; L. Preller, *Griechische Mythologie*, Berlin, 1872, vol. I, p. 49.

6 Cf. Pindar, *Olimpica*, III, 13 și urm.; X, 42 și urm.; Diodor, IV, 14.

7 Cf. Pindar, *Olimpica*, III, 13 și urm.; Plinius, *Historia Naturalis*, XVI, 240.

8 Tertulian, *De Spectaculis*, VIII (tr.it.: Oscar Mondadori, Milano, 1995).

9 Lidiu, *De Mensibus*, I, 4; I, 12.

10 L. Friedlaender, *Die Spiele*, în anexă la J. Marquardt, *Le culte*, op.cit., vol. II, pp. 248, 283, 286-289. J.J. Bachofen, *Urreligion und antike Symbole*, Leipzig, 1926, vol. I, pp. 343, 329-347. Simbolistica de netăgăduit a unor amănunte de construcție a circurilor romane reprezintă una din urmele prezenței unor cunoștințe „sacre" în arta antică a constructorilor.

11 Cf. J.J. Bachofen, *Urreligion*, op.cit., vol. I, pp. 340-342.

12 A. Piganiol, *Recherches*, op.cit., p. 149 și *passim*.

13 Cf. A. Piganiol, *Recherches*, op.cit., p. 143. Zeul Soare avea, în vremurile străvechi, un templu al lui în mijlocul unui stadion și acest zeu, reprezentat în chip de cel ce mâna carul solar, ținea cu sfințenie la întreceri, mai ales la cele periodice. În orașul Olimpia se efectuau douăsprezece tururi – δωδεκάγνμπτος – nu fără legătură cu soarele în Zodiac – iar Casiodor (*Variae Epistulae*, III, 51) spune că în circul roman era reprezentată alternarea anotimpurilor.

14 Cf. A. Piganiol, *Recherches*, op.cit., pp. 141, 136; J.J. Bachofen, *Urreligion*, op.cit., vol. I, p. 474. A fost scos în evidență faptul că aceste jocuri romane trimit la niște tradiții asemănătoare ale altor popoare indo-europene. În sărbătoarea Mahavrata ținută în India antică în timpul solstițiului de iarnă, un reprezentant al castei albe și divine *ârva* lupta împotriva unui reprezentant al castei întunecate a acelor *shudra* pentru dreptul de stăpânire a unui obiect simbolic reprezentând soarele (cf. von Schröder, *Arische Religion*, vol. II, p. 137; A. Weber, *Indische Studien*, vol. X, p. 5). Iar înfruntarea periodică dintre doi călăreți, unul pe un cal alb și celălalt pe un cal negru – înfruntare care are loc lângă un copac simbolic – constituie tema unei vechi saga nordice (cf. J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, op.cit., vol. II, p. 802).

15 Cf. J.J. Bachofen, *Urreligion*, vol. I, pp. 343 și urm.; A. Piganiol, *Recherches*, op.cit., pp. 1-14.

16 Tertulian, *De Spectaculis*, VIII.

17 A. Piganiol, *Recherches*, op.cit., p. 139.

18 Cf. L. Preller, *Romische Mythologie*, op.cit., pp. 128-129, 197 și urm.

19 Cf. L. Friedlaender, *Die Spiele*, op.cit., p. 251.
20 Macrobiu, I, 17, 25. Iar Platon (*Republica*, 465-d) ne-a lăsat următorul aforism" „Izbânda lor (a învingătorilor în jocurile olimpice) înseamnă mântuirea întregului oraş".
21 Tertulian, *De Spectaculis*, XXV.
22 Cf. A. Piganiol, *Recherches*, op.cit., pp. 118-119; E. Rohde, *Psyche*, vol. I, p. 218.
23 J.J. Bachofen, *Urreligion*, vol. I, pp. 171-172, 263, 474, 509; *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*, Basel, 1925, *passim*.
24 Cf. E. Rohde, *Psyche*, vol. I, pp. 18-20, 153.
25 Cf. A. Piganiol, *Recherches*, op.cit., pp. 117-118.
26 Cf. W. Golther, *Handbuch der germanischen Mythologie*, op.cit., pp. 98-99, 109-111.
27 *Yasht*, XIII, 23-24, 66-67.
28 (Cf. Darmesteter, *Avesta* în *Sacred Books of the East*, Yasht, p. 179.
29 Numele unui alt colegiu sacerdotal – acela al Salilor – derivă în mod obişnuit din *salire* (a urca) sau *saltare* (a sări, a ţopăi). Cf. expresia lui Djalâluddin Al-Rûmi (*apud* E. Rohde, *Psyche*, vol. II, p. 27): „Cel ce cunoaşte puterea dansului sălăşluieşte în Dumnezeu; pentru că acesta *ştie cum cată să fie dragostea care ucide*".
30 Cf. Saglio, *Dictionnaire*, vol. VI, p. 947. Acei Cureti, dansatori orgiaci înarmaţi – ὀρχηστῆρες, ἀσπιδοφόροι erau consideraţi drept nişte fiinţe semidivine având puterea unor iniţiatori şi aceea a unor „doici de copii" – παιδοτρόφοι (cf. J.E. Harrison, *Themis*, Cambridge, 1912, pp. 23-27), adică a celor ce alimentează noul principiu ce prinde viaţă graţie acestor experienţe.
31 Cf. Brugmann, *Indogermanische Forschungen*, XVII, 433.
32 Saglio, *Dictionnaire*, vol. VI, p. 944.
33 Concepţia nordică, potrivit căreia walkyriile sunt acelea care fac să fie câştigate bătăliile – *ratha sigri* (cf. J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, vol. I, p. 349) – exprimă ideea că tocmai aceste puteri hotărăsc soarta luptei, mai mult decât forţele umane în sens restrâns şi individualist. Ideea manifestării unei puteri transcendente – imaginată uneori drept vocea zeului Faunus care *s*-ar auzi pe neaşteptate în timpul luptei şi care voce ar băga spaima în duşmani – se întâlneşte adeseori şi în romanitate (cf. L. Preller, *Römische Mythologie*, p. 337). După cum se mai întâlneşte ideea potrivit căreia uneori este necesară jertfa unui conducător pentru a-i conferi putere deplină acţiunii războinice, în conformitate cu semnificaţia generală a jertfelor rituale: este ritualul aşa-zisei *devotio*, sacrificiul personal al conducătorului în scopul de a dezlănţui forţele întunericului şi duhul groazei împotriva duşmanilor; şi în acest caz, în clipa morţii conducătorului (aşa ca în cazul consulului Decius) se manifestă panica ce-i corespunde puterii ce eliberează energia din corp (cf. J. Preller, *Römische Mythologie*, pp. 466-467), ce poate fi comparată cu acel *herfjöturr*, groaza insuflată, în mod magic, duşmanilor de către walkyriile dezlănţuite (cf. W. Golther, *Handbuch*, op.cit., 111). Un ultim ecou al unor semnificaţii de acest gen se înregistrase cu acei kamikaze japonezi din ultimul război mondial: se ştie că numele acestor piloţi-sinucigaşi care se năpusteau asupra duşmanilor înseamnă „vântul zeilor", *fapt* care trimite, în principiu, la o ordine de idei asemănătoare. Pe carlingile avioanelor lor scria: „Sunteţi nişte zei şi nu mai aveţi nici o dorinţă pământească".
34 Cf. L. Preller, *Römische Mythologie*, op.cit., pp. 202-205.
35 O mărturie enigmatică în acest sens se întâlneşte în *Coran* (II, 149, cf. III, 163): „Nu le spuneţi morţi celor ce au fost ucişi pe calea lui Allah; nu, pentru că ei sunt vii fără ca voi să vă daţi seama de acest lucru". Acestor cuvinte le corespund cele cuprinse în învăţătura lui Platon (*Republica*, 468-e) potrivit căreia unii din cei căzuţi în războaie intră în rândul „celor aleşi" care, potrivit lui Hesiod, nu mor niciodată, ci dăinuie mereu şi veghează nevăzuţi de nimeni.
36 Cf. A. Piganiol, *Recherches*, op.cit., pp. 124, 147, 118.
37 Cf. Dio Cassius, XLV, 7.
38 Cf. Dionysios din Halicarnas, I, 32, 5.
39 Cf. G. Boissier, *La fin du paganisme*, op.cit., vol. II, pp. 302 şi urm.
40 Cf. Cicero, *De natura Deorum*, II, 3, 8; Plutarh, *Romolo* (Romulus), I, 8.
41 Livius Titus, XVII, 9; cf. XXXI, 5; XXXVI, 2; XLII, 2. Plutarh (*Marcellus*, IV) relatează faptul că romanii „nu îngăduiau să fie trecute cu vederea, cu nici un preţ, prevestirile întrucât ei considerau ca fiind mai importantă pentru salvarea oraşului venerarea idolilor decât înfrângerea duşmanilor".
42 Cf. Macrobiu, III, 9, 12; Servius, *Ad. Aeneidem*, II, 244; J. Marqzuardt, *Le culte*, vol. I, pp. 25-26.
43 N.D. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, op.cit., p. 92. Şi la fel stăteau lucrurile şi în cazul popoarelor nord-ariene, cf. W. Golther, *Handbuch*, op.cit., p. 551.
44 Herodot, VIII, 109, 19.

45 La popoarele sălbatice continuă să existe nişte reminiscenţe caracteristice acestor păreri care, judecate sub aspectul locului şi semnificaţiei lor, nu pot fi reduse la expresia de „superstiţie". Pentru aceste popoare, războiul reprezenta în ultimă instanţă o înfruntare între magi; iar victoria era de partea aceluia care deţinea cel mai bun „leac împotriva războiului" şi orice alt element cum ar fi fost curajul războinicului concura doar la o izbândă aparentă (cf. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, op.cit., pp.373-378).

46 Este aşa-zisul „război al materialelor" despre care vorbeşte E. Jünger în operele citate anterior. Cf. cap. 17 (N.R.).

47 G. De Giorgio („Zero"), în *La Contemplazione e l'Azione* (Contemplaţia şi Acţiunea) [*La Torre*, Turnul, nr. 7, din 1930 (şi din nou *La Torre* – Turnul] – op.cit., pp. 251-256.

48 Cf. *Der Vertrag von Verdun*, lucrare editată de T. Mayer, Leipzig, 1943, pp. 153-156.

49 În legătură cu proba focului se relatează, bunăoară, faptul că prin anul 506, în timpul domniei împăratului Atanasie, un episcop catolic din Orient i-a propus unui episcop arian să încerce acest mijloc pentru „a vedea care dintre cele două credinţe era cea adevărată. Intrând în foc arianul ortodox a scăpat nevătămat". De altfel – potrivit celor relatate de Pliniu (VII, 2) – această putere era atributul preoţilor lui Apollo: *super ambustam ligni struem ambulantes, non aduri tradebantur* [„Si tramandava che non venissero bruciati mentre camminavano su una catasta di legna in fiamme" (Se transmitea obiceiul de a nu fi arşi în timp ce păşeau pe o stivă de lemne în flăcări)]. Aceeaşi idee se întâlneşte pe un plan superior: potrivit străvechii idei iranice, la „sfârşitul lumii" se va stârni un val de foc peste care vor trebui să treacă toţi oamenii; iar cei „drepţi" vor scăpa nevătămaţi în timp ce păcătoşii vor fi mistuiţi de foc (*Bundabesh*, XXX, 18).

50 Spunem „până mai ieri" dat fiind faptul că cercetările metapsihice moderne au sfârşit prin a recunoaşte în om nişte posibilităţi paranormale latente în măsură să se manifeste în mod obiectiv şi să schimbe structura fenomenelor fizico-chimice. Lăsând la o parte faptul neverosimil că nişte probe cum au fost cele ale ordaliei au putut fi folosite o perioadă atât de lungă şi care chiar dacă n-ar fi produs nici un fenomen paranormal şi nu s-ar fi văzut cum mureau cei ce erau supuşi acelor probe, aşadar lăsând la o parte acest fapt neverosimil, constatările metapsihice de care am amintit ar trebui să fie de ajuns pentru a ne face să reflectăm asupra părerilor obişnuite privind „superstiţia" legată de aceste „judecăţi ale lui Dumnezeu".

19. Spaţiul – Timpul – Pământul

1 H. Hubert şi M. Mauss, *Mélanges d'Histoire des Religions*, op.cit., p. 207. Potrivit caldeenilor, veşnicia universului se împărţea într-un şir de „ani mari" în care s-ar repeta aceleaşi întâmplări, aşa cum în micul an se alternează mereu vara şi iarna. Dacă anumite perioade de timp au fost uneori personificate în divinităţi sau în nişte organe de divinităţi, în aceasta trebuie să se vadă o altă expresie a ciclului ca un tot organic.

2 Cf. H. Hubert şi M. Mauss, *Mélanges*, op.cit., p. 202: „Duratele (timpului tradiţional) pot să fie comparate cu numerele, care sunt considerate de fiecare dată ca o înşiruire a unor unităţi inferioare sau a unor sume în măsură să folosească drept unităţi pentru compunerea numerelor mari. Continuitatea acestora le este conferită de operaţia mentală care face sinteza elementelor lor".

3 Această idee este reflectată de concepţia hindusă potrivit căreia un an de al muritorilor i-ar corespunde unei zile a unei anumite categorii de zei, iar un an de al acestor zei i-ar corespunde unei zile a unora de pe o treaptă superioară a ierarhiei (cf. *Psalmi* 89, 4: „O mie de ani sunt ca o zi în ochii lui Dumnezeu") până a se ajunge la zilele şi la nopţile lui Brahman, care exprimă desfăşurarea ciclică a manifestării cosmice (ch. *Mânavadharmashâstra*, I, 64-74). În acelaşi text se mai spune (I, 8) că aceste cicluri se repetă din *joacă* ~ *lilâ* – fapt care reprezintă un mod de a exprima lipsa de însemnătate şi caracterul antiistoric al repetiţiei în raport cu elementul imutabil şi etern care se manifestă aici şi care rămâne mereu acelaşi, egal cu el însuşi.

4 Cuvintele îi aparţin Împăratului Iulian *Helios*, 148-c.

5 Din punct de vedere tradiţional ar putea avea o marjă de credibilitate ipoteza lui H. Wirth (*Aufgang der Menschheit*, op.cit.) cu privire la o succesiune sfântă derivată în timpurile primordiale din momentele astrale ale soarelui ca „zeu-an"; succesiune care ar fi folosit drept bază pentru sistemul de notare a timpului şi în acelaşi timp, drept bază a unor semne şi rădăcini ale unei limbi preistorice şi drept semnificaţii de cult.

6 Cele douăsprezece semne ale zodiacului reprezentând constelaţiile care corespund acelor Aditya hinduse reprezintă şi numărul în care se subdivid Legile lui Manu (cf. Legile celor „douăsprezece" fabule); numărul doisprezece se întâlneşte şi în cazul lui Namshan – consiliul circular al lui Dalai Lama; doisprezece

erau şi discipolii lui Lao tzî (doi, care i-au iniţiat mai apoi pe alţi zece); şi doisprezece era şi numărul sacerdoţilor multor colegii romane (de exemplu cel al Arvalilor şi cel al Salilor); şi numărul acelor *ancilia* stabilit de Numa Pompilius în urma semnului primit de acesta din partea divinităţii (doisprezece este şi numărul vulturilor care i-au conferit lui Romulus, în disputa lui cu Remus, dreptul de a-i da numele său oraşului; şi tot doisprezece numărul lictorilor numiţi de Romulus); şi numărul altarelor lui Ianus; şi doisprezece – numărul apostolilor lui Iisus şi doisprezece – numărul porţilor Ierusalimului ceresc; şi doisprezece – numărul marilor zei olimpieni elenici şi mai apoi romani; doisprezece era numărul judecătorilor din *Cartea Morţilor* a vechilor egipteni; şi doisprezece era numărul turnurilor de jasp al muntelui sfânt taoist Kuen-Lun; şi doisprezece – numărul divinităţilor principale Asen din tradiţia nordică cu respectivele reşedinţe şi tronuri; şi douăsprezece erau muncile lui Hercule; şi douăsprezece erau zilele care i-au trebuit lui Siegfried să traverseze marea şi doisprezece numărul regilor vasali lui Siegfried; şi doisprezece era numărul cavalerilor Mesei Rotunde ai Regelui Arthur şi ai Graalului şi doisprezece numărul paladinilor lui Carol cel Mare şi s-ar mai putea da multe alte exemple în legătură cu acest număr dar n-am mai şti de unde să mai alegem.

Din punct de vedere tradiţional, numărul „şapte" se leagă mai curând de nişte ritmuri de dezvoltare, de formare sau de împlinire în om, în univers, în spirit (în legătură cu acest din urmă aspect cf. cele *şapte* probe ale multor iniţieri, cele *şapte* fapte eroice ale lui Rostan, cele *şapte* zile petrecute sub „copacul iluminării" şi cele şapte cicluri de câte şapte zile pentru a dobândi cunoaşterea integrală a doctrinei potrivit unor tradiţii referitoare la Buddha etc.). Dacă şapte sunt zilele „creaţiei" biblice, acestui număr îi corespund în tradiţiile iranico-caldeene tot atâtea „milenii", adică cicluri din care ultimul este considerat drept de „consum", adică de terminare şi de anihilare în sens solar (cel de al şaptelea mileniu este pus în corelaţie cu Apollo şi cu epoca de aur) sau de distrugere (cf. F. Cumont, *La fin du monde selon les mages occidentaux*, în *Revue d'Histoire des Religions*, 1931, 1-2-3, pp. 48-55, 61; R. Guénon, *Le symbolisme de la Croix*, op.cit., p. 41). Săptămânii îi corespunde aşadar marea perioadă de şapte zile ale vârstelor lumii, aşa cum anului solar îi corespunde „marele an" cosmic. Nu lipsesc nici relatări cu privire la dezvoltarea şi durata unor civilizaţii, cum ar fi de exemplu despre acei şase *saecula*, despre care s-a amintit, ai romanităţii şi despre cel de al şaptelea care a însemnat şi sfârşitul acesteia; numărul şapte este şi cel al primilor regi ai Romei; numărul erelor primilor Manu – primii oameni – din prezentul ciclu potrivit tradiţiei hinduse şi aşa mai departe. Pentru unele corespondenţe deosebite cf. W.H. Roscher, *Die Ippokratische Schrift von der Sibenzahl*, Paderbon, 1913; Censorino, XIV, 9 şi urm.

7 În legătură cu acestea cf. de ex., expresiile caracteristice ale lui Macrobiu, *Saturnalia*, I, 15.

8 H. Hubert şi M. Mauss, *Mélanges*, op.cit., pp. 195-196.

9 Cf. *Introducere la Magie*, op.cit., vol. II, pp. 55 şi urm.

10 Un astfel de plan nu poate fi confundat cu planul magic în sens restrâns, chiar dacă acesta ar presupune în ultimă instanţă o ordine de cunoştinţe derivate, mai mult sau mai puţin indirect, din primul. Aşa se face că acele rituri şi acele comemorări –despre care am amintit când am vorbit despre acele *victoriae* – deşi au un caracter ciclic nu au corespondenţe propriu-zise în natură, ci îşi trag originea din nişte întâmplări fatidice legate de un anumit popor, drept care aceste rituri şi comemorări reprezintă o clasă în sine.

* În original „evemerizzazioni" – de la „evemerismo" – doctrina lui Evemer din Messina (sec. IV î.e.n.) care susţinea că zeii nu erau altceva decât nişte oameni (regi, eroi) divinizaţi pentru curajul şi virtuţile lor (N.T.).

11 Cf. Levy-Bruhl, *La mentalité primitive*, op.cit., pp. 91-92.

12 R. Guénon, *Le symbolisme de la Croix*, op.cit., p. 38. În legătură cu simbolistica crucii, în afară de această carte, cf. J. Evola, *La tradizione ermetica* (Tradiţia ermetică), op.cit.

13 Aceste lucruri trebuie să fie raportate în mod esenţial la ceea ce a fost propriu unor civilizaţii de tip superior; ne vom referi în cele ce urmează, atunci când vom vorbi despre pământ, la o orientare opusă întâlnită în relaţiile de tip primitiv – între om şi pământ.

14 Cf. A. Réville, *Les religions du Mexique*, op.cit., p. 31.

15 Cf. N.D. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, op.cit., pp. 64 şi următoarele.

16 M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1948, p. 345 [tr.it. *Trattato di storia delle religioni* (Tratat de istorie a religiilor), Bollati Boringheri, Torino, 1976]; *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, 1949, pp. 26-29 [tr.it.: *Il mito dell'eterno ritorno* (Mitul eternei întoarceri), Borla, Roma, 1989]. Autorul relevă, pe bună dreptate, că în epoca cuceririlor făcute de popoarele creştinate faptul de a înălţa sau a planta o cruce în fiecare teritoriu ocupat (astăzi se obişnuieşte să se înfigă un steag) a reprezentat o ultimă reflectare a semnificaţiilor menţionate mai sus.

17 Cf. H. Maspéro, *La Chine antique*, op.cit., pp. 132, 142.
18 Cf. M. Guizot, *Essais sur l'Histoire de France*, Paris, 1868, p. 75. De aici şi obiectul nobilimii de a-şi lega propriul nume de cel al unei proprietăţi funciare sau al unui loc.

20. Bărbatul şi femeia

1 Nişte relatări cu caracter metafizic şi mitic ne sunt oferite de J. Evola, *Metafizica Sexului*, op.cit. Putem afla din învăţătura filozofilor din timpul dinastiei Sing faptul că Cerul „dă naştere" bărbaţilor, iar Pământul – femeilor; drept care femeia trebuie să se supună bărbatului, aşa cum Pământul se supune Cerului (cf. Plath, *Religion der alten Chinesen*, I, p. 37).
2 În simbolistica erotică a tradiţiilor amintite mai sus, aceeaşi semnificaţie o întâlnim în reprezentarea perechii divine în acea *viparîta-maithuna*, adică îmbrăţişarea în care bărbatul este nemişcat şi shakti este aceea care se mişcă.
3 Cf. E. Sénart, *Les castes dans l'Inde*, op.cit., p. 68; *Manavadhar-mashastra*, IX, 166; V, 148; cf. V, 155; „Nu există sacrificiu sau cult sau asceză care să se refere în mod deosebit la femeie. Soţia trebuie să-şi iubească şi să-şi venereze soţul şi se va bucura astfel de mila cerului". Nu putem zăbovi aici pentru a vorbi despre sensul sacerdoţiului feminin şi pentru a arăta motivul pentru care acesta nu contrazice ideea menţionată adineauri: acest sacerdoţiu a avut din punct de vedere tradiţional un caracter lunar; şi exprima, mai curând decât o altă cale, o potenţare a acelui *dharma* feminin ca fiind o anulare a oricărui principiu personal pentru a lăsa loc, de exemplu, a face să fie auzit glasul oracolului şi al zeului. Vom vorbi în cele ce urmează despre situaţia caracteristică unor civilizaţii ale decadenţei în care elementul lunar-feminin uzurpă vârful ierarhiei. O atenţie deosebită va fi acordată obiceiului sacru de iniţiere a femeii în „materie de sex" (în legătură cu aceasta cf. J. Evola, *Metafizica Sexului*, op.cit.).
4 Ch. *Handbuch der klassieschen Altertumswissenschafts*, vol. IV, p. 17.
5 În ceea ce priveşte situaţia din China antică, citim în *Nujie jibian* (V): „Atunci când o femeie trece din casa părinţilor ei în cea a soţului ei, această femeie pierde totul, până şi numele ei. Ea nu mai are nimic al ei; şi hainele pe care le poartă, situaţia ei, fiinţa ei, toate aparţin celui ce-i este hărăzit drept soţ", iar în *Nuxian shu* se subliniază faptul că o femeie trebuie să fie în casă ceva „aşa ca o umbră şi ca un simplu ecou" [cit. *apud* S. Trovatelli, *Le civiltà e le legislazioni dell'antico Oriente* (Civilizaţiile şi legislaţiile Orientului antic), Bologna, 1890, pp. 157-158].
6 Cf. A. Réville, *Les religions du Mexique*, op. cit., p. 190.
7 Cf. G. De Lorenzo, *Oriente ed Occidente* (Orient şi Occident), Bari, 1931, p. 72. Nişte obiceiuri asemănătoare se întâlnesc şi la alte popoare indo-europene: la traci, la greci, la sciţi şi la slavi (cf. C. Clemen, *Religionsgeschichte Europas*, Heidelberg, 1926, vol. I, p. 218). În civilizaţia incaşilor sinuciderea văduvelor în scopul de a-şi urma soţul era un lucru obişnuit – atunci când nu era statuat prin lege – iar acele femei care nu aveau curajul să-şi pună capăt vieţii sau considerau că nu era cazul s-o facă erau tratate cu dispreţ (cf. A. Réville, *Les religions du Mexique*, op.cit., p. 374).
8 Cf. *Mânavadharmashâstra*, IX, 29: „Femeia care nu-şi trădează bărbatul şi ale cărei gânduri, vorbe şi trup sunt curate, acea femeie va avea după moartea sa aceeaşi soartă ca a soţului ei".
9 Ch. *Brhadaranyaka-upanishad*, VI, ii, 14; Proculus, *In Timaeum*, V, 331-b; II, 65-b.
10 În *Mânavadharmashâstra* nu numai că i se interzice femeii să aibă vreodată vreo iniţiativă, dată fiind condiţia ei de simplu lucru care aparţine tatălui ei, soţului ei şi fiului ei (V, 147-148; IX, 3), dar se mai spune (V, 154) că: „Chiar atunci când comportarea soţului nu este corectă, când el mai calcă strâmb şi nu are calităţi, chiar şi atunci femeia trebuie să-şi venereze soţul ca pe un zeu".
11 Dăruirea trupului din punct de vedere sfânt şi virginitatea – curăţenia morală – erau statuate într-o formă riguroasă în ceva care constituie un alt obiect de scandal pentru oamenii moderni: şi anume în prostituţia sacră, practicată în străvechile temple siriene, liciene, lidiene, tebane din Egipt şi în altele. Femeia trebuia mai întâi să se ofere pe ea însăşi nu dintr-o pornire pasională faţă de un anumit bărbat; ci ea trebuia să i se dăruiască primului bărbat care în incinta sacră îi dădea o monedă de orice valoare ar fi fost, aceasta în sensul unui sacrificiu sacru, a unei ofrande adusă zeiţei. Şi numai după această dăruire rituală a trupului său femeia putea să se mărite. Herodot (I, 199) relatează în mod semnificativ, faptul că „o dată întoarsă acasă i se poate oferi (acelei copile devenită femeie) cea mai mare sumă, pentru că tot nu se mai putea obţine nimic de la ea"; fapt în măsură să spună ce puţină însemnătate aveau în acest context noţiunile de „pierzanie" şi „prostituţie".
12 Potrivit unor statistici din 1950, întocmite pe baze medicale (C. Freed şi W.S. Kroger), fetele din America de Nord ar fi „lipsite de sensibilitate din punct de vedere sexual" în proporţie de 75% şi „libidoul"

lor (ca să folosim termenul freudian) ar fi deplasat în direcţia narcisimului exhibiţionist. La femeile anglo-saxone în general inhibiţia nevrotică a vieţii sexuale tipic feminină era caracteristică şi derivată din faptul că erau victimele unui fals ideal de „demnitate" fără a mai pune la socoteală prejudecăţile puritanismului. Reacţia aşa-zisei „revoluţii sexuale" nu este în măsură să ducă decât la un regim insipid de depravare lipsită de importanţă, la sexul ca o marfă de consum curent.

21. Declinul raselor superioare

1 Cf. J. Evola, *Metafizica Sexului*, op.cit., mai ales capitolele V şi VI.

2 Redăm mai jos nişte formule upanişadice în legătură cu împerecherea sexuală: „Prin bărbăţia mea şi prin strălucirea mea îţi dau şi ţie strălucire"; „Eu sunt el şi tu eşti ea, tu eşti ea şi eu sunt el. Eu sunt cerul şi tu eşti pământul. Aşa cum pământul îl ţine la sânul său pe zeul Indra, aşa cum punctele cardinale sunt pline de vânt... tot aşa şi eu depun în tine sămânţa lui (urmează numele), fiul nostru" (*Brhadaranyaka-upanishad*, VI, iv, 8; VI, iv, 20-22; cf. *Atharva Veda*, XIV, 2, 71).

3 Cf. J. Evola, *Metafizica Sexului*, op.cit.

4 Cf. *Mânavadharmashâstra*, IX, 35-36: „Dacă se compară puterea de procreaţie masculină cu cea feminină, bărbatul este declarat superior, pentru că progenitura tuturor fiinţelor se distinge prin caracteristica puterii bărbăteşti... Oricare ar fi soiul seminţei care se aruncă într-un pământ pregătit cum se cuvine în anotimpul potrivit, această sămânţă se dezvoltă într-o plantă de acelaşi soi având trăsături caracteristice evidente". Pe această bază a cunoscut sistemul castelor hipergamia, care consta în faptul că bărbatul din casta superioară putea să aibă în stăpânirea sa, în afara femeilor din propria-i castă, şi femei dintr-o castă inferioară; aceasta cu condiţia ca bărbatul să fi făcut parte dintr-o castă aflată cât mai sus în ierarhia sistemului (cf. *Parikshita*, I, 4; *Mânavadharmashâstra*, III, 13). Iar la popoarele sălbatice continuă să existe ideea dualităţii *mogya* – sânge şi *ntoro* – spirit, care se propagă exclusiv pe linie masculină (cf. L. Levy-Bruhl, *L'Âme primitive*, op.cit., p. 243.

5 În tradiţia hindusă sămânţa bărbătească este numită adeseori *virya*, cuvânt care în textele tehnice de asceză – mai ales budiste – este folosit pentru a denumi puterea „contracurentului" care poate reînnoi în mod supranatural toate facultăţile omeneşti. Asceţii şi yoghinii şivaiţi poartă drept semn distinctiv acel *phallus*. Dacă în Lidia, în Frigia, în Etruria şi în alte ţări se puneau pe morminte falusuri sau statuete în forma unui falus în stare de erecţie (cf. A. Dietrich, *Mutter Erde*, Leipzig, 1925, p. 104) acest lucru exprima tocmai asociaţia dintre vigoarea bărbătească şi puterea renaşterilor. Astfel în *Cartea Morţilor* (XVIII) se pot citi acele invocaţii ale mortului; „O, voi divinităţi născute din principiul viril (în text = din *phallus*) întindeţi-mi braţele... O, *phallus* al lui Osiris, tu care te întăreşti întru nimicirea răzvrătiţilor! Eu sunt, prin mila ta, mai tare decât cei tari, mai vânjos decât cei vânjoşi!" În acelaşi mod, în elenism Hermes avea drept semn distinctiv un falus în stare de erecţie a cărei semnificaţie era omul primordial renăscut, „care stă, a stat şi va sta mereu în picioare" (cf. Hipolit, *Philosophumena*, V, 8, 14). De aici, ca în ecou într-o superstiţie, în Roma antică acel phallus folosit drept amuletă pentru a alunga farmecele şi duhurile rele.

6 Cf. H. Webster, *Primitive Secret Societies*, op.cit., pp. 31-34.

PARTEA A DOUA

1. Doctrina celor patru vârste

1 Hesiod, *Opera et Dies*, versurile 109 şi următoarele [tr.it.: Esiodo, *Opere*, (Hesiod, Opere), Einaudi, Torino, 1998].

2 Cf. de ex. *Mânavadharmashâstra*, I, 81 şi urm.

3 Cf. F. Cumont, *La fin du monde selon les Mages occidentaux*, în *Revue d'Historice des Religions*, 1931 1-2-3, pp. 50 şi urm.

4 Cf. Dio Chrysostomos, *Orationes*, XXXVI, 39 şi urm.

5 *Daniel*, II, 31-45.

6 Cf. E. A. Wallis-Budge, *Egypt in the Neolithic and Arcaic Periods*, London, 1902, vol. I, pp. 164 şi urm.

7 Cf. A. Réville, *Les religions du Mexique*, op.cit., pp. 196-198.

8 Cf. Cicero, *De Legibus*, II, 11 [tr.it.: *Delle leggi* (Despre legi), Zanichelli, Bologna, 1979]: *„Antiquitas proxime accedit ad deos"* [*„L'antichità si avvicina moltissimo agli dèi"* (Antichitatea se apropie foarte

mult de zei)].
9 *Geneza* (Facerea), VI, 4 şi urm.
10 Platon, *Crizia*, 110-c; 120-d-e; 121-a-b. „Natura lor divină a descrescut prin aceea că s-au amestecat adeseori cu muritorii şi în ei a început să predomine natura omenească". Se adaugă aici că ceea ce înfăptuia această stirpe în afară de faptul că urma legea se datora „acţiunii continue asupra ei a naturii divine".
11 Cf. E. Dacqué, *Die Erdzeitalter*, München, 1929; *Urwelt, Sage und Menschheit*, München, 1928; *Leben als Symbol*, München, 1929. E. Marconi, *Histoire de l'involution naturelle*, Lugano, 1915; şi D. Dewar, *The Transformist Illusion*, Tennnessee, 1957.
12 J. de Maistre, *Les Soirées de St. Pétersbourg*, Paris-Lyon, 1924, vol. I, pp. 63, 82 [tr.it.: *Le serate di Pietroburgo* (Seratele din Sankt Petersburg), Rusconi, Milano, 1986].
13 J. de Maistre, *Les Soirées*, op.cit., p. 73.
14 J. de Maistre, *Les Soirées*, op.cit., p. 75. Unul dintre faptele pe care de Maistre (pp. 96-97 şi *II entretien*, passim) îl scoate în evidenţă este acela că limbile antice prezintă un grad mult mai mare de esenţialitate, de organicitate şi de logică decât limbile moderne făcând să se prevadă în mod vag un principiu ascuns nu numai uman, mai ales atunci când în aceleaşi limbi străvechi sau „sălbatice" se regăsesc nişte frânturi, evidente, din nişte limbi şi mai vechi care au pierit sau au fost uitate. După cum se ştie, o asemenea idee a fost menţionată şi de Platon.

2. Vârsta de aur

1 Curăţenia sufletului, dreptatea, înţelepciunea, ataşamentul faţă de instituţiile sacre, acestea sunt calităţile atribuite în epoca dintâi tuturor castelor. Cf. *Vishnu purana*, pp. 80 şi urm.
2 Cf. *Introducere la Magie*, op.cit., vol. II, pp. 80 şi urm.
3 Cf. *supra*, I, 8.
4 *Opera et Dies*, versurile 121-125.
5 Cf. F. Spiegel, *Die arische Periode und ihre Zustande*, Leipzig, 1887, pp. 125, 244.
6 Cf. *Vendidâd*, II, 5.
7 Cf. *Yashna*, IX, 4. Aici nemurirea este considerată în mod esenţial ca starea unui suflet indestructibil, astfel încât nu există contradicţie cu longevitatea despre care se vorbeşte în schimb în alte tradiţii privind durata vieţii materiale (cea a trupului) a oamenilor din epoca dintâi.
8 Cf. *Ghilgames*, X (P. Jensen, *Das Gilgamesh Epos*, Strassburg, 1906, vol. I, p. 29). În *Geneză* (VI, 3 şi urm.) sorocul de viaţă (o sută douăzeci de ani) se va împlini la un anumit moment şi atunci se va pune capăt unei dispute dintre spiritul divin şi oameni, adică atunci când va urma ciclul „titanic" (cea de a treia epocă). Dacă în numeroase tradiţii ale unor popoare sălbatice continuă să existe ideea că nu se moare niciodată din cauze naturale, că moartea este întotdeauna o întâmplare, un fapt violent şi nefiresc care aşa ca şi boala sa explică de la caz la caz ca fiind o acţiune magică a unor puteri potrivnice (cf. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, op.cit., pp. 20-21), în acest lucru se păstrează, deşi într-o formă superstiţioasă, un ecou al amintirii începuturilor.
9 Cf. H. D'Arbois de Joubainville, *Le cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique*, Paris, 1884, pp. 26-28.
10 Cf. *The Battle of Gabhra*, Transl. of the Ossianic Society, Dublin, 1854, pp. 18-26.
11 Cf. P.W. Yoyce, *Old Celtic Romances*, London, 1879, pp. 106-111.
12 Cf. Pindar, *Olimpica*, I, 1.
13 Cf. L. Preller, *Griechische Mythologie*, Berlin, 1872, vol. I, pp. 68-69.
14 *Shatâpatha-brâhmana*, XIII, IV, 7, de comparat cu X, IV, 1, 5-6.
15 Cf. A. Moret, *Du caractère*, op.cit., p. 23.
16 *Republica*, III, 415-d. Simbolul aurului se întâlneşte şi în cazul eroilor cu o referire explicită la stirpea primordială.
17 Strălucitor ca aurul era şi palatul lui Odin din Asgard – ca „o încăpere mare luminată de soare, acoperită cu aur, pe vârful muntelui Gimle (*Völuspa*, 64). Alte reprezentări în care se vorbeşte despre strălucirea ca de aur a reşedinţei „divine" a regilor nordici se întâlnesc în *Grimnismal*, 8; *Gylfaginning*, 14, 17. În legătură cu copacul de aur strălucitor din Asgard pus în corelaţie cu cunoaşterea cosmică şi cu „ceea ce rămâne mereu" (stabilitatea, „existenţa") cf. *Fiölsvinsmal*, 20 şi urm.
18 Cf. *Völuspa*, 58-59, *Gylfaginning*, 52
19 Cf. *Supra*, I, 2.
20 *Vendidad*, I, 3; II, 2 şi urm.

21 Cf. E. Beauvois, *L'Elysée des Mexicains comparé a celui des Celtes*, in *Revue d'Histoire des Religions*, vol. X, 1884, pp. 271, 319.
22 E. Beauvois, *L'Elysée des Mexicains*, op.cit., pp. 25-26, 29-30.
23 Cf. L. Preller, *Griechische Mythologie*, vol. I, p. 196. În legătură cu Apollo ca zeu „de aur" cf. Callimachos, *Ad Apollinem*, 34-35 („Apollo este cu adevărat un zeu cu totul de aur"); *Ad Delum*, 260-265 [tr.it.: *Inni.Epigrammi.Frammenti* (Imnuri. Epigrame. Fragmente), BUR, Milano, 1996].
24 Diodor din Sicilia, II, 11.

„Polul" şi extremitatea nordică

1 Cf. R. Guénon, *Le Roi du Monde*, op.cit., capitolele III-IV. Ideea de munte magnetic „polar", prin care se înţelege adeseori o insulă, a continuat să existe, în forme şi transpuneri diferite, în legende chinezeşti, legende nordice din Evul Mediu şi islamice. Cf. E. Taylor, *Primitive Culture*, London, 1920, vol. I, pp. 374-375.
2 În legătură cu originea „polară" a vieţii în general ca ipoteză „pozitivă" cf. şi remarcabilul studiu al lui R. Quinton, *Les deux pôles, foyers d'origine*, în *Revue de métaphisique et de morale*, nr. 1, 1933. Ipoteza unei origini nonboreale ci australe care este susţinută aici ar putea fi inspirată de tradiţiile cu privire la Lemuria, dar care ipoteză – dat fiind că este legată de un ciclu atât de îndepărtat în timp – nu poate fi inclusă în consideraţiile prezente
3 *Apud* I Donnelly, *Atlantis, die vorsintflutliche Welt*, Essling, 1911, p. 299; M. Granet, *La pensée chinoise*, Paris, 1950, pp. 176, 344-346 [tr.it.: *Il pensiero cinese* (Gândirea chineză), Adelphi, Milano, 1986]. Se poate aminti aici faptul că însuşi Platon pune în corelaţie cu nişte catastrofe mistice – ca aceea provocată de Faeton – o „schimbare a cursului aştrilor", adică înfăţişarea diferită a bolţii cereşti datorată deplasării Pământului.
4 Cf. L.B.G. Tilak, *The Arctic Home in the Veda (A new key to the interpretation of many Vedic texts and legends)*, Bombay, 1903 [tr.it.: *La dimora artica nei Veda* (Sălaşul arctic în textele vedice), ECIG, Genova, 1911].
5 Cf. *Vishnu-purana*, II, 2; II, 4; M.K. Rönnkov, *Some Remarks on Shvetadvipa*, in *Bull.Orient. School*, London, V, pp. 253 şi urm.; W.E. Clark, *Sakadvipa and Svetadvipa, in Journ. Amer. Orient.* Society, 1919, pp. 209-242.
6 În ritualul hindus salutul de omagiu adus textelor tradiţionale – *anjali* – se face prin întoarcerea cu faţa spre Nord (*Mânavadharmashâstra*, II, 70), ca o evocare a originii înţelepciunii transcendente conţinută de aceste texte. Iar în Tibet şi în zilele noastre tot la Nord se raportează originea unei tradiţii spirituale străvechi ale cărei forme magice, Bön, par a fi nişte reminiscenţe degenerescente.
7 *Vendidad*, II, 20.
8 *Vendidad*, I, 3-4. Alte citate se pot găsi în nota la traducerea lui Darmesteter, *Avesta (Sacred Books of the East*, vol. IV), p. 5.
9 Cf. de ex, Jordanes, *Historia Gotorum* (Mon.germ.hist.Auct.ant., V, 1, IV, 25): *„Scandia insula quasi officina gentium aut certe velut vagina nationum"* [„L'isola di Scandia è per così dire, una fabbrica di popoli o, indubbiamente, è come una matrice di nazioni" (Insula Scandia este, ca să spunem aşa, o uzinătoare de seminţii sau este, fără nici o îndoială, obârşia unor naţiuni)].
10 *Hyndladied*, 44; *Gylfaginning*, 51 (despre o „iarnă groaznică" se vorbeşte şi în *Vafthrudhnismal*, 44-45). Reprezentarea în Edde a Nordului în chip de acel ţinut întunecos Niflheim locuit de uriaşii tărâmului ceţurilor (aşa cum acel Ayrianem Vaêjô îngheţat a putut fi considerat sălaşul forţelor întunericului ale creaţiei ale lui Angra Mainyu care veneau din Nord pentru a lupta împotriva lui Zarathustra: *Vendidad*, I, 1) poate fi proprie – într-o perioadă ulterioară – popoarelor emigrate în Sud. Interpretarea mitului eddelor de la origini nu este de loc uşoară. În gerul care opreşte curenţii de aer curat şi cald proveniţi din centru, din Muspelsheim – şi care ger „nu-i poate urgisi pe nici unul dintre ai lui" (cf. W. Golther, *Handbuch*, op.cit., p. 512) – şi care le dă naştere giganţilor, vrăjmaşi ai divinităţilor Asen, s-ar putea vedea o evocare analoagă celei de mai sus.
11 Liezi, cap. V; cf. cap. III.
12 Cf. A. David-Néel, *La vie surhumaine de Guésar de Ling*, Paris, 1931, pp. LXIII-LX [tr.it.: *Vita sopraumana di Gesar di Ling* (Viaţa supraomenească a lui Gesar din Ling), Edizioni Mediterranee, Roma, 1990].
13 Cf. E. Beauvois, *L'Elysée des Mexicains*, op.cit., pp. 271-273, 319.
14 Cf. A. Réville, *Les religions du Mexique*, op.cit., pp. 238-239. Celor patru strămoşi ai seminţiei Quiche

le corespunde, probabil, ideea celtică a „insulei celor patru Stăpâni" şi ideea din Extremul Orient a îndepărtatei insule Ku-she, locuită de oameni transcendenţi şi de cei patru Stăpâni (cf. R. Guénon, *Le Roi du Monde*, op.cit., pp. 71-72). Guénon menţionează aici împărţirea vechii Irlande în patru regate, împărţire care a reprodus-o, probabil, pe cea caracteristică „unei alte regiuni situate mai la Nord şi necunoscută astăzi, poate dispărută" şi mai relatează prezenţa în Irlanda a ceea ce pentru greci reprezenta *omphalos*, adică simbolul „Centrului" sau a „Polului". La care noi vom adăuga faptul că „piatra neagră a destinului" care îi desemna pe regii legitimi şi care a făcut parte din obiectele mistice aduse în Irlanda de seminţia Tuatha dé Danann venită acolo dintr-o regiune atlantică sau nord-atlantică (cf. C. Squire, *The Mythologie of Ancient Britain and Ireland*, London, 1909, p. 34) are, în mod esenţial, aceeaşi valoare reală „polară" în dublul înţeles al acestui cuvânt.

15 Cf. R. Guénon, *Le Roi du Monde*, op.cit., cap. X, pp. 75-76, care face nişte observaţii fine privind legătura existentă în mod tradiţional între Thule şi reprezentarea Ursei Mari care se leagă de simbolistica polară. Cf. şi E. Beauvois, *La Tulé primitive, berceau des Papuas du nouveau monde*, în *Museon*, X, 1891.

16 Pliniu, *Naturalis historia*, IV, 30.

17 Cf. Plutarh, *De defectu oraculorum*, XVIII [tr.it.: *Diatriba isiaca e Dialoghi delfici* (Diatriba isiacă şi Dialogurile delfice), Sansoni, Firenze, 1962]; Procopiu, *Gothica*, IV, 20 [tr.it.: *La guerra gotica* (Războiul gotic), Newton Compton, Roma, 1974]. Potrivit lui Strabon (*Geographica*, I, vi, 2) Thule se afla la Nord de (Marea) Britania la şase zile de navigaţie de aceasta din urmă.

18 Cf. Callimachos, *Hymni*, IV, 281 [tr.it.: *Inni.Epigrammi.Frammenti* (Imnuri. Epigrame, Fragmente), BUR, Milano, 1996]; Pliniu, IV, 89; Marziano Capella, VI, 664. Cam prin sec. IV î.e.n. Hecateu din Abdera a spus că Marea Britanie a fost locuită de „Hiperboreeni" (Septentrionali) identificaţi cu protocelţi. Acestora le este atribuit templul preistoric din Stonehenge (cf. H. Hubert, *Les Celtes*, vol. I, p. 247).

19 *Odiseea*, I, 50; XII, 244. Şi aici în ceea ce priveşte legăturile care se fac cu grădina lui Zeus şi a Hesperidelor avem de a face adeseori cu interferenţe evidente cu amintirea reşedinţelor atlantice ulterioare.

20 Plutarh, *De facie in orbe lunae*, paragraf 26. Plutarh spune că dincolo de insule, mai la Nord, ar continua să existe lăcaşul în care Kronos, zeul epocii de aur, doarme pe o stâncă strălucitoare ca aurul, iar păsările îi aduc zeului ambrozie. Alte referiri la această temă găsim la E. Beauvois, *L'Elysée transatlantique et l'Eden occidental*, în *Revue d'Histoire des Religions*, vol. VII, 1883, pp. 278-279.

21 Cf. Eumene, *Panegirico per Costantino Augusto* (Panegiricul lui Constantinus Augustus), paragraf 7, trad. Landriot-Rochet, Autun, 154, pp. 132-133. E. Beauvois, *L'Elysée transatlantique*, op.cit., pp. 282-283, vorbeşte despre posibilitatea ca Ogygie, cuvânt despărţit în rădăcinile gaelice *og* (tânăr şi sacru) şi *iag* (insulă) să se refere la „Pământul sfânt al tinereţii", la Tir na mBeo – „Pământul Celor Vii" din legendele nordice – care regiune coincide la rândul ei cu Avallon – locul de baştină a acelor Tuatha dé Danann.

22 Lactanţiu, *Institutiones*, VII, 16, 3. Aceste speculaţii continuă şi în literatura mistică şi ermetică de mai târziu. În afară de Boehma, îl vom cita pe G. Postel, care în lucrarea sa *Compendium Cosmographicum* spunea că „paradisul" – transpunere mistico-teologică a amintirii patriei primordiale – s-ar afla sub polul arctic.

23 A. David-Néel, *La vie surhumaine*, op.cit., pp. XLII, LVII, LX.

24 Virgiliu, *Eclogae*, IV, 5-10 şi urm.

4. Ciclul nord-atlantic

1 Cf. E. Pittard, *Les races et l'histoire*, Paris, 1925, pp. 75-78. S. Kadner, *Deutsche Väterkunde*, Breslau, 1933, pp. 21-22.

2 Este vorba aici despre legendarul regat Uphaz şi, în parte, despre civilizaţia preistorică africană reconstituită de Frobenius care, confundând centrul parţial cu reşedinţa originară a cărui colonie probabil că va fi fost a identificat-o cu Atlantida platonică. Cf. L. Frobenius, *Die atlantische Götterlehre*, Jena, 1926 [tr.it.: *I miti di Atlantide* (Miturile Atlantidei), Xenia, Milano, 1993]; *Erlebte Erdteile*, Leipzig, 1925.

3 În China au fost descoperite recent nişte vestigii ale unei civilizaţii preistorice, asemănătoare celei egipteano-miceniană, creată, după toate probabilităţile, de asemenea valuri de popoare migratoare.

4 Legenda lui Atlas care sprijină pe umerii săi bolta cerească, lumea, dacă dintr-un punct de vedere reprezintă pedeapsa dată titanului Atlas care, potrivit unor autori (cf. Serviu, *Ad Aeneidem*, IV, 247; Iginus, *Fabulae*, 150) ar fi participat şi el la lupta împotriva Zeilor olimpieni, dintr-un alt punct de vedere poate avea valoarea unui simbol pentru a indica însăşi cârmuirea „polară", însăşi funcţia de „pol", sprijin sau „axă" spirituală, funcţie preluată de la stirpea hiperboreeană/nordică/ de către stirpea atlantică. În exegeza sa, Clement Alexandrinul va spune: „Atlas reprezintă un pol imposibil şi el poate reprezenta foarte bine

și sfera nemișcată și poate că, în cel mai fericit dintre cazuri, prin el se înțelege însăși veșnicia în neclintirea ei"; și această exegeză o mai întâlnim și la alți autori (cf. L. Preller, *Griechische Mythologie*, op.cit., vol. I, pp. 463-464; A. Bessmertny, *Das Atlantisrätsel*, Leipzig, 1932, p. 46).

5 Cf. în opera lui H. Wirth (*Der Aufgang der Menschheit*, Jena, 1928) încercarea de a folosi – pentru a defini cele două rase care s-au diferențiat față de tulpină – cercetările în legătură cu grupele sanguine.

6 Cf. a. Mosso, *Le origini della civilità mediterranea* (Originile civilizației mediteraneene), Milano, 1910, p. 332 (retipărire în procedeu anastatic: Edizioni Librarie Siciliane).

7 Cf. D. Mereshkowsky, *Das Geheimnis des Westens*, Leipzig-Zürich, 1929, pp. 200 și urm. și *passim*, text în care multe din referirile la Atlantida presupuse a fi niște rituri și simboluri ale antichității nu sunt lipsite de temei.

8 De exemplu, Yama, Yima, Noah-Noe, Decaulion, Shamashnapishtin și însuși Romulus și eroul solar Karna din *Mahabharata* etc. Este de notat faptul că așa cum Manu – fiul lui Vivashvant, adică moștenitorul tradiției solare – îl are drept frate pe Yama (de comparat cu iranicul Yima, regele solar scăpat și el de potop), care este „zeul celor ce nu sunt morți", tot așa Minos – care îi corespunde lui Manu până și din punct de vedere etimologic – apare adeseori drept contrariul lui Radamanto care este regele „insulei Fericiților" sau a „Eroilor" (cf. L. Preller, *Griechische Mythologie*, vol. II, pp. 129-131).

9 Dacă nu în toate cazurile, oricum în multe dintre ele este valabilă observația lui A. Piganiol (*Les origines de Rome*, op.cit., pp. 1421 și urm.) care vede în apariția zeilor olimpieni alături de divinitățile feminine ale pământului rezultatul interferenței cultelor de origine nordică cu cele de origine meridională. Fapt care ar putea duce cu gândul la legenda potrivit căreia nunta lui Zeus cu Hera – câtuși de puțin fericită – ar fi avut loc în grădina occidentală.

10 Cf. Apolodor, *Bibliotheca*, II, 5, 11 [tr.it.: *Biblioteca* (Biblioteca), Adelphi, Milano, 1995]; Hesiod, *Theogonia*, versul 215 [tr.i.t: Esiodo, *Opere* (Hesiod, Opere), Einaudi, Torino, 1998].

11 Cf. W.F. Roscher, *Die Gorgonen und Verwandtes*, Leipzig, 1879, pp. 23-24. W. Ridgeway, *Age of Greece*, Cambridge, 1901, pp. 516-518) scoate în evidență, pe bună dreptate, faptul că credința în reședința occidentală, sălașul nemuririi, este caracteristică mai ales popoarelor – și îndeosebi celor nordico-ariene – care au folosit ritualul incinerării morților și nu pe cel al înhumării.

12 Cf. *Ghilgames*, X, 65-77; XI, 296-298.

13 Cf. E.A. Wallis-Budge, *Egypt in the Neolithic and Archaic Periods*, Londra, 1902, pp. 165-166. Așa cum elenii localizau adeseori când în Nord când în Occident lăcașul nemuritorilor, tot așa în unele tradiții ale vechilor egipteni Câmpiile Păcii – Sekhet Heteb – și Țara Triumfului – ta-en-maXeru – în care ajunge morțul divinizat în sens solar printr-un loc de trecere existent în „munte" și acolo unde „conducătorii cei mari proclamă viața veșnică și puterea pentru el" tot așa aceste ținuturi sunt imaginate ca aflându-se în direcția Nord. Cf. E.A. Wallis-Budge, *Book of the Dead*, op.cit., pp. CIV-CV.

14 Cf. A. Réville, *La Religion Chinoise*, op.cit., pp. 520-524. Și în mod deosebit cf. Liezi (cap. III) privitor la călătoria în occident a împăratului Mu, care ajunge pe „muntele" (Kunlun) și o întâlnește pe „regina-Mamă a Occidentului", Xiwangmu.

15 Cf. C. Squire, *The Mythologie*, op.cit., pp. 34-41; E. Beauvois, *L'Elysée transatlantique*, op.cit., pp. 287, 315, 291, 293; în ceea ce privește Avallon cf. J. Husserius, *Britannicarum ecclesiarum Antiquitas et primordia*, Dublin, 1639, pp. 524 și urm.

16 Cf. Alano da Lilla, *Prophetia anglicana Merlini*, Frankfurt, 1603, pp. 100, 101 care compară locul în care a dispărut Arthur cu cel în care și-au pierdut urma Elia și Enoh și din care loc, de altfel, vor trebui să reapară într-o bună zi și unul și ceilalți. În legătură cu ținutul Hiperboreenilor/Septentrionalilor/ lumea clasică știa, de pe atunci, despre niște ființe adesea de stirpe regală – ca de exemplu Kroisos – „răpite" în acel ținut de către Apollo (cf. Pauly-Wissova, *Real-Encyklopädie*, IX, pp. 262-263).

17 *Cartea lui Enoh*, XXIV, 1-6; XXV, 4-6.

18 Cf. Goffredo da Viterbo, *Pantheon*, Regensburg, 1726, pp. 58-60; E. Beauvois, *L'Elysée transatlantique*, op.cit., în *Revue d'histoire des Religions*, vol. VIII, pp. 681-682.

19 În varianta caldeeană a mitului, zeii îi poruncesc lui Atrachasis să salveze de la potop, „îngropându-le", sfintele scripturi din epoca precedentă, scripturi care reprezentau patrimoniul cultural al acelei epoci și care scripturi erau imaginate ca fiind „sămânța" din care aveau să răsară mai apoi toate.

20 În unele legende germanice există, de exemplu, o legătură între muntele pe care dispare un împărat și un loc sau un oraș care s-a scufundat (cf. J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, vol. II, pp. 819-820). Potrivit tradiției iranice regele Yima a construit un adăpost – *vara* – imaginat adesea drept unul „subteran" în scopul de a salva germenii viilor (cf. *Vendidad*, II, 22 și urm.; *Zaradusht-nama*, versurile 1460 și urm.).

21 În legătură cu acestea trimitem din nou la R. Guénon, *Le Roi du monde*, capitolele VII-VIII.

22 Astfel în legendele – saga – irlandeze se spune că o parte a acelor Tuatha dé Danann s-a retras în „paradisul occidental", reprezentat de Avallon, în timp ce o altă parte a acestora a ales sălaşuri subpământene – *sidhe* – de unde şi numele de Aes Sidhe, adică „seminţia de pe înălţimile vrăjite" (cf. C. Squire, *The Mythologie*, op.cit., p. 41). Iar potrivit tradiţiei mexicane în peşterile din Chapultepec s-ar afla intrarea în lumea subpământeană în care a dispărut regele Huemac II şi din care îşi va face apariţia într-o bună zi pentru a-şi relua domnia (cf. E. Beauvois, *L'Elysée des mexicains*, op.cit., p. 27) şi aşa mai departe.

23 Pindar, *Pythica*, X, 29.

24 Cf. E. Beauvois, *L'Elysée des mexicains*, op.cit., p. 321.

25 Plutarh, *De facie in orbe lunae*, paragraf 26. Se ştie că în antichitate somnului i se atribuia şi virtutea de a neutraliza simţurile fizice şi de a le deştepta pe cele interioare în aşa fel încât să le înlesnească acestora din urmă legătura firească cu invizibilul.

26 Liezi, cap. II.

27 A. David-Néel, *La vie surhumaine*, op.cit., pp. XLII, LVII, LX.

28 Cf. J. Zemmerich, *Totemismus und verwandte geographische Mythen*, în *Archiv für Ethnologie*, vol. IV, pp. 218 şi urm. care consideră în mod greşit că prin acel mit general se poate epuiza subiectul de Atlantidă ca pământ real.

5. *Nord şi Súd*

1 L. Preller, *Griechische Mythologie*, op.cit., vol. I, p. 188.

2 Cf. R. Guénon, *Le Roi du Monde*, cap. II, pp. 12-13. Dintr-o hartă care reprezintă răspândirea svasticii în lume, hartă datorată lui T. Wilson (*The Swastika, the Earliest Known Symbol*, în *Annual Report of Smithsonian Institution*, 1896; W. Scheuermann, *Woher kommt das Hakenkreuz?*, Berlin, 1933, p. 4) chiar dacă rezultă că acest semn nu este unul caracteristic numai popoarelor nord-europene, aşa cum s-a crezut, constatăm, totuşi, o răspândire care corespunde într-o mare măsură răspândirii emigraţiilor nord-atlantice către Occident (America) şi Orient (Europa).

3 Cf. S. Müller, *Nordische Altertumskunde*, Leipzig, 1897, pp. 420 şi urm.; J. Déchelette, *Le culte du soleil aux temps préhistoriques*, în *Revue Archéologique*, 1909, vol. I, pp. 305 şi urm.; vol. II, pp. 94 şi urm.

4 Cf. *Vendîdâd*, I, 4.

5 H. Wirth, *Der Aufgang der Menschheit*, op.cit., *passim*. Termenul Mu se întâlneşte în civilizaţia maya, care civilizaţie poate fi considerată drept o reminiscenţă a ciclului meridional şi care a avut drept spaţiu de afirmare un continent străvechi ce cuprindea şi Atlantida şi care se întindea, probabil, până spre Pacific. Se pare că în tăbliţele maya din *Codul Troana* ar fi vorba despre o anumită regină sau femeie divină Mu, care printre altele ar fi călătorit în Occident, în Europa. În orice caz, Mâ sau Mu este numele principalei zeiţe-mame din Creta arhaică.

6 Cf. F. Cornelius, *Die Weltgeschichte und ihr Rythmus*, München, 1925, pp. 11-14; A. Mosso, *Le origini della civiltà mediterranea* (Originile civilizaţiei mediteraneene), Milano, 1909, pp. 90, 100, 118.

7 Cf. J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, Basel, 1897, paragraf 164 [tr.it.: *Il Matriarcato* (Matriarhatul), 1988, 2 vol.].

8 Cf. P. W. Joyce, *Old Celtic Romances*, op.cit., pp. 108 şi urm.

9 Hesiod, *Opera et Dies*, versurile 129-130.

10 Cf. J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, op.cit., paragraf 148.

11 Cf. E. Beavois, *L'Eliysée transatlantique*, op.cit., pp. 314-315, 291-293; 314; vol. VIII, pp. 68 şi urm. În aceeaşi idee-ecou – reprezentată de legenda medievală a călugărilor care descoperă în Atlantic oraşul de aur cu profeţii săi nemuritori – figurează o statuie de femeie care tronează în mijlocul mării, statuie făcută din aramă (metalul zeiţei Venus) şi care arată navigatorilor drumul.

12 Homer, *Odiseea*, I, 50; VII, 245, 257; XXIII, 336. Aici se pot adăuga şi cele relatate de Strabon (*Geographica*, IV, iv, 5) în legătură cu insula din apropierea Britaniei, pe care domnea cultul zeiţelor Demeter şi Persefona, aşa cum pelasgii se dedicau cultului acestor zeiţe în Marea Egee. Dacă Ovidiu (*Faste*, II, 659) face din Anna o nimfă atlantidă – Anna, Anna Perenna, acest lucru nu reprezintă decât o personificare a hranei care te face nemuritor (în sanscrită = *anna*), fapt care este adeseori pus în corelaţie cu Elizeul occidental.

13 Cf. P. Jensen, *Das Gilgamesh Epos*, Strassburg, 1906, vol. I, p. 28.

14 *Gylfaginning*, 26, 42; cf. *Havamal*, 105.

15 Cf. A. Réville, La Religion chinoise, op.cit., pp. 430-436 în ceea ce privește Mama regală a Occidentului, care figurează și în legătură cu „muntele", cu Kunlun, care posedă elixirul nemuririi și îi scapă de viața muritoare – în legendă – pe regi așa ca pe Wangmu. În această concepție din Extremul Orient este cât se poate de clar contrastul dintre cele două componente: și anume pământul pur occidental reprezintă lăcașul mamei și în același timp tărâmul lui Amithaba în care femeilor le este interzis cu desăvârșire accesul (cf. p. 524).

16 Cf. E. Beauvois, *L'Elysée des Mexicains*, op.cit., pp. 318-321 în legătură cu femeile divine sau nimfele care sălășluiesc – potrivit credinței celților și mexicanilor – în Elizeul transatlantic.

17 Cf. *Völuspá*, 7-8. În text se relatează faptul că mai înainte de apariția femeilor „lucrurile de aur nu erau supuse stricăciunii". Aceste stricăciuni s-au pomenit după „amurgul zeilor" (*Völuspa*, 59). Și în *Gylfaginning*, 14, se relatează faptul că „epoca de aur a luat sfârșit o dată cu apariția unor femei".

18 Cf. A. Mosso, *Escursioni nel Mediterraneo* (Excursii în zona mării Mediterane), Milano, 1910, pp. 211 și urm. (reeditare în procedeu anastatic: Edizioni Librarie Siciliane); *Le origini della civiltà mediterranea* (Originile civilizației mediteraneene), op.cit., pp. 90 și urm.

19 Începutul civilizației demetrice – în sensul unei purificări a cultelor telurico-demonice meridionale și indigene – ar putea corespunde uneia dintre interpretările mitului Atenei – zeița olimpiană cu trăsături caracteristice luminoase și personificarea victoriei, zeiță care le nimicește pe Gorgone care s-ar fi născut în Extremul Occident și acolo și-ar fi avut lăcașul (Hesiod, *Theogonia*, 270 și urm.). Și tot în Extremul Occident s-ar fi născut – după unii autori – și Atena (cf. W.H. Roscher, *Nektar und Ambrosia – Grundbedeutung der Aphrodite und Athene*, Leipzig, 1883, pp. 93, 94, 98; *Die Gorgonen und Verwandtes*, op.cit., pp. 37, 130). Este de amintit în afară de aceasta conflictul dintre Atena și Poseidon pentru stăpânirea Aticii (cf. Apolodor, II, 177), conflict care reflectă opoziția dintre cele două civilizații dintre care cea a lui Poseidon este cea mai veche.

20 A. Mosso, *Excursii în zona Mediteranei*, op.cit., pp. 211 și urm.

21 Cf. R. Guénon, *Le Roi du Monde*, cap. X. Termenul *baithel, bethil*, corespondentul lui *omphalos* în ebraică, nu înseamnă – ca de altfel și Bait-le sau Bethel – nu înseamnă altceva decât „casa Domnului". Cf. și L.E. De Paini, *Pierre Volonté* (Paris, 1932) care vorbește despre acest motiv dar nu și fără niște divagații bizare.

22 Arnobiu, XI, 5.

23 În *Zhongyong* (X, 1-4) este caracteristic faptul că opoziția dintre vigoarea bărbătească eroică (fie și într-un sens materializat) și atitudinea de blândețe și de compasiune este pusă în legătură fie cu Nordul fie cu Sudul.

24 Am arătat deja că simbolistica solstițiilor are un caracter „polar" în timp ce aceea a echinocțiilor se referă la direcția Vest-Est și în ansamblul considerațiilor expuse ar fi interesant de notat, în cazul civilizației „atlantice", semnificația unor sărbători ale echinocțiului, interesante prin legătura lor cu temele civilizației meridionale în general. În această privință este cât se poate de semnificativă exegeza împăratului Iulian (*Mater Deorum* 173-d-c, 175-a-b [tr.it.: *Inno alla Madre degli Dei* (Imn înălțat Mamei zeilor), Il Basilisco, Genova, 1983]. La echinocțiu soarele pare a ieși din orbita sa și de sub ascultarea legii sale și a o lua razna: este punctul său culminant, momentul „antipolar" și „antiolimpian". Acest avânt corespunde printre altele acelui *pathos* din serbările promiscue pe care le organizau unele popoare cu ocazia echinocțiului de primăvară în numele Mamei-Celei-Mari, serbări legate uneori și de mitul „evirării" zeului-iubitului ei solar.

Civilizația Mamei

1 Cititorul este trimis la J.J. Pachofen, *Das Mutterrecht*, Basel, 1897, pentru a vedea până la ce punct nume au putut fi folosite aici documentațiile acestui cercetător și până la ce punct au fost integrate într-o ordine de idei mai vastă și adusă la zi.

2 Cf. Plutarh, *De Iside et Osiride* (Despre Isis și Osiris), XLI, XXXIII, Diodor (I, 27) relatează că în Egipt fiind că Iris îi supraviețuiește lui Osiris și ei i se datorează învierea zeului și faptul că omenirii i se oferă numeroase avantaje, dat fiind că ea este încarnarea principiului nemuririi și al cunoașterii, ei bine, datorație acestor fapte s-ar fi hotărât ca regina să se bucure de puteri și de onoruri mai mari decât cele ale regelui. Va trebui să scoatem în evidență faptul că această părere nu se referă decât la perioada de decădere a civilizației vechiului Egipt.

3 J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, op.cit., paragraf 1 (p. 28). Herodot (I, 173) amintește faptul că licienii, cretani prin origine, „nu se deosebeau între ei prin numele tatălui, ci prin cel al mamei".

4 Cf. F. Cornelius, *Weltgeschichte*, op.cit., pp. 39-40.
5 Callimachos, *Zeus*, I, 9-15. Cf. J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, op.cit., paragraf 36.
6 Cf. Dio Chrysostomos, *Or*, IV, 66. Dacă interpretările moderne care văd în acest ritual uciderea „spiritului vegetației" sunt de domeniul obișnuitelor idei fixe ale „etnologilor" rămâne totuși drept adevărat aici caracterul ctonic al acestor ritualuri „sacchee" care se întâlnesc de altfel la multe alte popoare. În legătură cu aceasta Filone da Biglio (fr. 2, 24) amintește de faptul că Kronos îl sacrifică pe propriul său fiu după ce l-a îmbrăcat în veșmânt regal. Firește că Kronos nu este aici regele din epoca de aur, ci reprezintă mai curând timpul, care timp în epocile următoare capătă putere asupra tuturor speciilor și căruia noua stirpe olimpiană (Zeus) îi scapă numai în virtutea pietrei. Sacrificiul amintește caracterul efemer al oricărei vieți chiar și al aceleia care îmbracă veșmânt regal. Și dacă în serbările așa-zise sacchee se alegea pentru rolul regelui ce trebuia să fie ucis un prizonier condamnat la moarte – așa cum, de fapt, potrivit adevărului Mamei, orice ființă este condamnată la moarte prin chiar faptul de a se naște – acest lucru ar putea avea o semnificație profundă. Cf. C. Clemen, *Religionsgeschichte Europa*, op.cit., vol. I, pp. 189-190.
7 Cf. J.G. Frazer, *Atys et Osiris*, Paris, fără dată, p. 226; F. Cornelius, *Weltgeschichte*, op.cit., pp. 11-14 în ceea ce privește niște concepții asemănătoare răspândite printre semințiile hamitice.
8 F. Cornelius, *Weltgeschichte*, p. 5.
9 Cf. Macrobiu, *Saturnalia*, III, 7, 2 și urm.; J. Frazer, *Atys et Osiris*, op.cit., pp. 207, 227, 295. Un schimb analog de sex avea loc la Argos în sărbătoarea care se ținea acolo nu numai în ritualul matrimonial care s-a păstrat în unele vechi tradiții sau s-a folosit în unele comunități sălbatice – reminiscențe degenerescente ale unor civilizații dispărute.
10 Cf. A. Mosso, *Originile civilizației mediteraneene*, op.cit., pp. 271-273.
11 Cf. de exemplu L. Preller, *Römische Mythologie*, op.cit., pp. 45-46. „Zeii" – așa cum explică Varro (I, v, 66) – sunt, în mod real, niște ființe ale luminii și ale zilei. Aici cerul se află la originea oricărui lucru și reprezintă puterea supremă. Originea lui Zeus, Iupiter, care este *Deus Pater* este același lucru cu *deva*, Dyaus și celelalte zeități asemănătoare, cu referire la ideea de strălucire a cerului și de zi luminoasă.
12 Cf. F. Cornelius, *Weltgeschichte*, op.cit., pp. 15-16.
13 Se înțelege că aici ne referim la cazurile în care această atitudine nu este proprie numai straturilor inferioare ale unei civilizații și aspectului exoteric al unei tradiții și nu se înscrie nici măcar ca o fază tranzitorie pe o anumită cale ascetică, ci îi conferă o trăsătură specifică oricărei legături cu divinul.
14 Cf. J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, op.cit., paragraf 9.
15 J.J. Bachohen, *Das Mutterrecht*, op.cit., paragrafele 8, 148. Împăratul Iulian (Helios, 150-a) înțelege prin Selene principiul care, chiar dacă nu ajunge în lumea inteligibilă sau lumea existenței, „rânduiește totuși materia dându-i formă și elimină din aceasta tot ce este sălbatic, nesupus, haotic".
16 CF. J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, op.cit., paragraf 68.
17 Părerile lui Bachofen, valabile din punct de vedere tradițional în multe puncte, sunt de combătut sau pot fi admise acolo unde – luând drept punct de reper și presupunând ca fiind originar și cel mai vechi element cel legat de Pământ și de Mamă – aceste păreri prezintă drept o evoluție spontană de la inferior la superior acolo unde este vorba despre niște forme de „încrucișare" între inferior (Sud) și superior (elementul nordic).
18 Drept tip caracteristic se poate menționa, de exemplu, legenda lui Jurupary [(cf. E. Stradelli, *Leggenda dell'Jurupary* (Legenda lui Jurupary) în *Bolletino della Società Geografica* (Buletinul Societății Geografice), 1890, pp. 659 și urm. 798 și urm] care reflectă, după toate probabilitățile, sensul celei mai noi civilizații peruviene. Jurupary este un erou care apare într-o societate cârmuită de „femei" pentru a dezvălui tainele unei legi solare secrete care se adresează numai bărbaților și care trebuie să fie făcută cunoscută peste tot ca o reacție la vechea lege a mamelor. După care Jurupary se retrage, aidoma lui Quetzalcoatl, în ținutul sfânt din partea de răsărit a Americii.
19 J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, op.cit., paragrafe 4, 11, 15.
20 J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, op.cit., paragrafe 12, 66.
21 Saturnaliile – sărbători care aveau drept scop tocmai evocarea epocii de aur în care domnea Saturn – celebrau promiscuitatea și egalitatea tuturor, așa cum se credea că se petrecuseră lucrurile pe vremea epocii de aur. În realitate, avem de a face aici cu o schimbare de sens, astfel că Saturn nu mai este regele din epoca de aur, ci mai curând un demon – spirit al răului – așa cum se poate deduce din reprezentarea lui alături de Ops – o ipostază a zeiței Pământului.
22 După cum s-a mai spus, A. Rosenberg (*Der Mythus des XX Jahrhunderts*, München, 1930, pp. 45-46 [tr.it.: *Il mito del XX secolo* (Mitul secolului XX), Il Basilisco, Genova, 1981] are dreptate când susține.

contrar celor spuse de Bachofen, că este necesar să se admită o pauză în succesiune; că acea „civilizație a Mamei" care pentru Bachofen reprezintă faza cea mai veche de la care au plecat și au „evoluat" – drept forme superioare și mai noi – civilizațiile cerești și ale dreptului patern reprezintă, de fapt, o lume de sine stătătoare, eterogenă, care se referă la alte seminții, cu care lumea a intrat în legătură sau în conflict tot ceea ce a rămas credincios tradiției nordice. Rosenberg are dreptate (*Der Mythus*, p. 132) și atunci când consideră drept absurdă legătura – făcută de Wirth privind ciclul nord-atlantic – între cultul solar și cel al Mamei, care legătură prezintă niște caractere ctonice cel mult lunare și nu solare. Niște confuzii de acest gen sunt înlesnite de faptul – pe care l-am scos în evidență în numeroase rânduri – că fie din cauza distanței prea mari în timp, fie din cauza trecerii lor în formele mitului, în multe tradiții amintirile legate de ciclul arctic s-au contopit cu cele legate de ciclul atlantic.

7. *Ciclurile decadenței. Ciclul eroic.*

1 *Geneza*, VI, 3 și urm.

2 Platon, *Banchetul*, 14-15. În legătură cu tema „perechii", dacă vrem să găsim o referire la Atlantida, putem aminti faptul că potrivit lui Platon în Atlantida femeia primordială Kleito ar fi născut gemeni, fapt care îi corespunde tradiției mexicane în legătură cu ciclul Apelor, Atonatiu, în care femeia-șarpe Ciuatcoatl naște un mare număr de gemeni. Ciclul mexican se încheie cu un potop care până și în amănunte (salvarea germenilor vieţuitoarelor, slobozirea unui vultur care nu se mai întoarce și a unei păsări colibri care poartă în cioc o ramură verde; cf. A. Réville, *Les religions du Mexique*, op.cit., p. 198) îi seamănă potopului biblic.

3 „Ei, dat fiind că degenerau, apăreau în ochii celor ce puteau să vadă drept inferiori, pentru că nimiciseră tot ceea ce era frumos și merita să fie îndrăgit; dar pentru cei ce nu erau în stare să cunoască o viață care ducea cu adevărat la fericire ei păreau a se bucura de glorie și noroc pentru că aveau averi mari și putere dobândite, toate, pe nedrept".

4 Pedeapsa pe care o ispășește Prometeu conține niște elemente simbolice care îi conferă acesteia un sens secret: un „vultur" îi devorează ficatul. Într-adevăr, vulturul ca și șoimul, păsări sacre de ale lui Zeus și Apollo (în Egipt ale lui Horus, la nordici ale lui Odin-Wotan, în India ale Focului divin-Agni-și ale lui Indra) nu reprezintă decât unul din simbolurile „gloriei" regale, adică însuși focul divin pe care l-a furat Prometeu. Iar ficatul era considerat drept sălașul ardorii războinice și al „sufletului irascibil". Transferarea puterii divine pe planul acestor însușiri omenești și impure și care nu-i sunt caracteristice lui Prometeu îl face pe acesta să se consume și reprezintă pentru el o pedeapsă imanentă. În afară de aceasta s-a mai amintit de dublul aspect al simbolisticii lui Atlas, de stirpe titanică, simbolistică în care ideea de funcție „polară" se confundă cu cea de pedeapsă.

5 Hesiod, *Opera et Dies*, versurile 129-142, 143-155.

6 Higinus, *Fabulae*, 152-b-154.

7 *Völuspâ*, 46.

8 Hesiod, *Opera et Dies*, 152-154.

9 *Völuspa*, 8; *Gylfaginning*, 14.

10 *Gylfaginning*, 34; cf. *Lokasenna*, 39. Din relatarea potrivit căreia cei doi Lupi ar fi fost aduși pe lume de o „mamă" a giganților (*Gylfaginning*, 12) reiese legătura internă dintre diferitele „cicluri ale decadenței".

11 *Gylfaginning* 51. În legătură cu acel „Lup", ca și cu „epoca Lupului" prezentată aici ca fiind sinonimă cu epoca bronzului sau epoca obscură, trebuie să spunem că o asemenea simbolistică a avut uneori o semnificație opusă: și anume că prin Lup s-a înțeles Apollo și lumina (λύκη). Și acest lucru s-a întâmplat nu numai în cazul elenilor ci și în cel al celților. Semnificația pozitivă a Lupului se întâlnește în ciclul roman, în care Lupul apare, la fel ca vulturul, drept un animal-emblemă pentru „Orașul Etern". În exegeza lui Iulian (*Helios*, 154-6) lupul este asociat însuși principiului solar în ipostaza sa regală. Acest sens dublu al simbolului Lupului se explică prin degenerarea unui cult mai vechi ale cărui simboluri capătă semnificație negativă în epoca următoare. Lupul – dacă e să ne referim la tradiția nordică – animal care ar fi avut o legătură cu elementul războinic primordial, capătă o semnificație negativă, de degenerare a acelui element.

12 *Gylfaginning*, 51, 13. Arcul – care trimite la simbolul (cf. I, 2) „pontifical" de care am amintit – se înge la trecerea pe acolo a „fiilor lui Muspell" a căror conducător este Surtr, care vine din Sud pentru lupta împotriva divinităților Asen. Revine în acest fel localizarea meridională a forțelor distructive (oluspa, 51).

13 Cf. R. Guénon, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, op.cit., pp. 13 și urm.

14 Cf. J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, op.cit., paragrafele 8-9.
15 Cf. J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, op.cit., paragraf 26.
16 Cf. Filostrat, *Heraclides*, 19-20; Plutarh, *Quaestiones Graecae*, 45. În legendele – saga – germanice aceeaşi temă apare în conflictul dintre Brunhilt – regina insulei – şi Siegfried care o învinge pe aceasta; aici continuă să existe – aşa cum am mai spus – posibilitatea unor interpretări.
17 *Vendidad*, I, 3.
18 Platon, *Banchetul*, passim, 14-15; 26-29; cf. *Fedru*, 244-245, 251-257-b.
19 *Banchetul*, 26.
20 O analiză temeinică a acestei posibilităţi pozitive a sexualităţii se face în J. Evola, *Metafizica Sexului*, op.cit., paragrafele 45 şi 53.
21 Bachofen (*Das Mutterrecht*, paragrafele 111-112) recunoaşte trei faze ale cultului lui Dionysos care se referă la ipostaza acestui zeu ca fiinţă ctonică, drept natură lunară şi zeu luminos pus în corelaţie cu Apollo, un Apollo imaginat drept soare supus schimbării şi pasiunii. Potrivit acestei ultime ipostaze Dionysos s-ar înscrie din punct de vedere tipologic în rândul învingătorilor amazoanelor. Dar mai mult decât în schema mitologică traco-elenică, posibilitatea cea mai înaltă a principiului dionisiac s-a afirmat în schema mitologică indo-ariană în legătură cu Soma, principiul ceresc lunar (*Rig-Veda*, IX, 85) care creează o stare de ebrietate divină – *mada* – (IX, 92, 2) şi are legătură cu pasărea regală, vulturul, şi cu o luptă împotriva demonilor feminini cu ocazia instalării zeului războinic Indra (cf. *Rig-Veda*, IV, 18, 13; IV, 27, 2).
22 Ed. Diels, fr. 15.
23 Cf. Plutarh, *Symposiaca*, V, 3.
24 Cf. J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, op.cit., paragrafele 108-111.
25 Cf. V. Macchioro, *Zagreus*, op.cit., p. 161.
26 Hesiod, *Opera et Dies*, versurile 156-173.
27 Şi eroul caldeean Ghilgameş, aflat în căutarea darului vieţii, foloseşte violenţa şi ameninţarea de a sparge poarta grădinii „cu pomi divini" pe care o figură feminină, Sabîtu, „femeia de pe tronul mărilor", i-o închisese (cf. P. Jensen, *Das Gilgamesh Epos*, op.cit., vol. I, p. 28).
28 Apolodor, *Bibliotheca*, II, 122.
29 Cf. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, op.cit., vol. I, pp. 575, 580, 584.
30 *Rig-Veda*, X, 138; IV, 30, 8. Despre această ispravă a lui Indra s-a spus: „Tu ai săvârşit un act eroic, bărbătesc – *viryam Indria cakarta paumsyam* – atunci când ai lovit-o pe acea femeie greu de ucis, pe femeia cerească. Tu, Indra, care eşti mare, ai nimicit-o pe Ushas, fiica lui Dyaus, atunci când ea a vrut să fie mare".
31 În ciclul Graalului, tipului sfânt „eroic" despre care este vorba acolo îi corespunde tipul celui ce se poate aşeza pe locul rămas liber în reuniunea cavalerilor fără ca prin aceasta să se scufunde în adâncuri sau să fie trăsnit. În legătură cu aceasta putem trimite şi la cele spuse referitor la pedeapsa dată lui Prometeu.
32 J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, op.cit., paragraf 76, p. 191.
33 Atenagora, XX, 292.
34 *Rig-Veda*, I, 18; I, 32, IV, 50 etc.
35 Pindar, *Pitiche*, (Piticele), X, 29 şi urm.
36 Pindar, *Olimpica*, III, 13 şi urm.; Pliniu, *Naturalis Historia*, XVI, 240
37 Din accepţia pe care o dăm aici *dionisismului*, într-o morfologie a civilizaţiilor trebuie să se distingă sensul pe care îl poate avea în cadrul aşa-zisei „Căi a Mâinii stângi" pus în corelaţie cu o acţiune iniţiatică deosebită privind sexul şi femeia. Cf. J. Evola, *Metafizica Sexului*, op.cit., paragrafele 29 şi 54.

8. Tradiţie şi antitradiţie

1 În legătură cu conceptul de „arian" cf. J. Evola, *Sintesi di dottrina della razza* (Sinteza doctrinei rasei), Hoepli, Milano, 1942.
2 Cf. V. Papesso, *Inni del Rig-Veda* (Imnuri din Rig-veda), Bologna, 1929, vol. I, p. 65, *Inni dell'Atharva-Veda* (Imnuri din Atharva-Veda), Bologna, 1933, p. 29. În afară de aceasta, în *Rig-Veda*, X, 15, 6, direcţia Sud este aceea a sacrificiului dedicat părinţilor, care se opune celei septentrionale a Soarelui şi a zeilor; şi mai este aceea în legătură cu care în practicile magice din *Atharva-Veda* se invocă forţele obscure şi demonice sau se aprinde un foc ritual care reprezintă „adăpostul şi protecţia" pentru spiritul celui mort (*Atharva-Veda*, XVIII, 9).

3 Cf. C. Dawson, *The Age of the Gods*, op.cit., *passim*.

4 Exista o rânduială cu putere de lege potrivit căreia orice nou rege încaș avea datoria să extindă regatul și să înlocuiască cultul indigenilor cu cel al soarelui (cf. F. Cornelius, *Die Weltgeschichte*, op.cit., p. 99; cf. cele relatate la cap. 6, nota 18, în legătură cu legenda lui Jurupary).

5 Cf. L. Spence, *The Mythologies of Ancient Mexico and Peru*, London, 1914, pp. 76-77. Niște legende asemănătoare se întâlnesc și în America de Nord. Pe de altă parte, din testele de grupă sanguină aplicate la problema rasei pare să rezulte faptul că printre indigenii din America de Nord și acei Pueblo continuă să existe reminiscențe ale sângelui asemănătoare mai curând sângelui popoarelor scandinave (cf. și J. de Mahieu, *Il grande viaggio del Dio Sole*/Marea călătorie a Zeului Soare/, Edizioni Mediterranee, Roma, 1979 – N.R.).

6 F. Shuon, în *Études Traditionnelles*, 1949, III, p. 64 [cf. și F. Schuon *La tradizione dei pellirossi* (Tradiția pieilor roșii), Edizioni di Ar, Padova, 1978 – N.R.].

7 Cf. H. Maspéro, *La Chine antique*, op.cit., p. 153.

8 Cf. H. Schmidt, *Prähistorisches aus Ostasien* (în *Zeitschrift für Ethnologie*, 1924, p. 157) în ceea ce privește posibilitatea unei acțiuni civilizatoare de origine occidentală în Extremul Orient în perioada neolotică.

9 Cf. R. Guénon, *Taoisme et Confucianisme*, în *Le Voile d'Isis*, nr. 152-153, 1932 [tr.it.: *Taoismo e Confucianesimo* (Taoism și Confucianism), în *Scritti sull'esoterismo islamico e il Taoismo* (Scrieri despre ezoterismul islamic și despre Taoism), Adelphi, Milano, 1997].

10 Tr.it.: *Ko-gi-ki*, Laterza, Bari, 1980 (N.R.).

11 Cf. E.A. Wallis-Budge, *Egypt in the Neolithic and Archaic Priods*, London, 1902, pp. 164-165. Colonizatorul primordial al Egiptului, Anzij, a fost identificat cu Osiris.

12 Cf. A. Moret, *Du caractère*, op.cit., pp. 7-8.

13 Tradiția despre care relatează Eusebiu se referă tocmai la o perioadă ce a urmat dinastiei „divine", perioadă care ar fi fost marcată de niște luni „lunare" (cf. E.A. Wallis-Budge, *Egypt*, op.cit., p. 164). Mai există o legătură, sigură, între Set și elementul feminin, atât datorită faptului că Set a fost imaginat îndeosebi drept femeie cât și faptului că Isis – care va fi zeița principală a ciclului decadenței egiptene – este reprezentată drept cea care căutându-l pe Osiris, cel ucis, este totodată cea care, nesocotind porunca lui Horus, îl eliberează pe Set (cf. Plutarh, *Despre Isis și Osiris*, paragraf XII și urm.).

14 Apuleius, *Metaformeze*, XI, 5.

15 E.A. Wallis-Budge, *Book of the Dead*, op.cit., pp. LXXXIX și urm.

16 Cf. Plutarh, *De Iside et Osiride* (Despre Isis și Osiris), XXXIII, LVIII (Osiride è l'acqua – Osiris este apa); XLI (Osiride è la luce lunare – Osiris este lumina lunară); XXXIII-XXXIV (relazione di Osiride con Dioniso e col principio umido – legătura lui Osiris cu Dionysos și cu principiul umed); XLIII (Oro è la realtà caduca – Aurul este realitatea caducă). Se ajunge până acolo încât Osiris să fie considerat drept Hysiris, drept fiu al zeiței Isis (XXXIV).

17 Raportul era cu totul diferit în societatea egipteană mai veche – și Trovatelli (*La civiltà e le legislazioni dell'antico Oriente*/Civilizațiile și legislațiile Orientului antic/, op.cit., pp. 136-138) evocă în această privință, pe bună dreptate, reprezentarea, datorată lui Ra-em-ke, în care femeia regală este înfățișată drept mai mică decât bărbatul pentru a se arăta astfel inferioritatea ei și supunerea și stă în spatele bărbatului într-un act de adorație. Abia într-o perioadă mai târzie Osiris capătă caracterul lunar de care s-a amintit mai sus și Isis apare drept cea „Vie" în sens elevat și drept „Mamă a Zeilor" (cf. E.A. Wallis-Budge, *Book*, op.cit., pp. CXXIII, CXIVI). În legătură cu alte urme din prima perioadă, cf. Bachofen (Das *Mutterrecht*, op.cit., paragraf 68) și mai ales tradiția relatată de Herodot (II, 35) potrivit căreia în Egipt nici o femeie n-ar fi figurat ca preoteasă nici în cultul divinităților masculine și nici în cel al divinităților feminine.

18 Cf. A. Moret, *Du caractère*, op.cit., pp. 208, 314.

19 Texte *apud* K.G. Bittner, *Magie Mutter aller Kultur*, München, 1930, pp. 140-143; D. Mereshowsky, *Les Mystères de l'Orient*, Paris, 1927, p. 163.

20 Cf., de ex., Herodot, II, 50; II, 171.

21 Cf. A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, Leipzig, 1929.

22 Cf. G. Maspéro, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, op.cit., vol. I, p. 703; vol. II, p. 622.

23 Cf. P.T. Paffrath, *Zür Gätterlehre in den altbabylonischen Königsinschriften*, Padeborn, 1913, pp. 5-37, 37-39, 40.

24 Cf. E. Ciccotti, *Epitome storica dell'antichità* (Compendiu istoric al antichității), Messina, 1926, p. 49.

25 Este adevărat – într-o mare măsură – ceea ce spune Mereshkowsky (*Les Mystères de l'Orient*, op.cit., p. 274) şi anume că «Egiptul ignoră „păcatul" şi „căinţa", dar Babilonia le cunoaşte. Egiptul rămâne în picioare în faţa lui Dumnezeu, dar Babilonia i se prosternează».

26 Cf. G. Maspero, *Histoire ancienne*, op.cit., vol. I, p. 733; J.G. Frazer, *Atys et Osiris*, op.cit., p. 41: „Şi la seminţii din antichitate, cu toate că ajunsese să predomine patriarhatul, în problemele de descendenţă şi de proprietate se pare că mai existau urmele unui sistem matriarhal cu relaţii sexuale mult mai libere, urme care au continuat să existe multă vreme şi în domeniul religiei".

27 Israel, la origine, n-a fost o rasă, ci un popor, un amestec etnic. Acesta reprezintă unul din cazurile tipice în care o tradiţie a „creat" o rasă, mai ales în ceea ce priveşte spiritul.

28 Cf. L.F. Clauss, *Rasse und Seele*, München, 1936.

29 Profeţii – *neblin* – „sunt la origine nişte obsedaţi, nişte personaje care fie în virtutea unei predispoziţii naturale fie prin folosirea unor mijloace artificiale... ajung într-o stare de exaltare care îi face să simtă că devin alte fiinţe, să se simtă stăpâniţi şi transportaţi de o putere mai presus de voinţa lor... Din acel moment nu mai sunt ei cei care vorbesc ci în ei vorbeşte duhul lui Dumnezeu care o dată ce a pus stăpânire pe ei vorbeşte prin gura lor" (J. Réville, *Le prophétisme hébreu*, Paris, 1906, pp. 5, 6). Din aceste motive profeţii erau consideraţi de către casta sacerdotală tradiţională drept nişte nebuni; iar tipului profetului – *nabi* – se pare că i s-ar fi opus cel care la origini era cunoscut cu numele de *roeh* – tipul mai distins şi „olimpian" al prezicătorului.

30 Cf. T. Eritsch, *Handbuch der Judenfrage*, Leipzig, 1932, p. 469.

31 Cf. *Rig-Veda*, IV, 18; *Maitrâyani-samhitâ*, II, I, 12.

32 Cf. *Rig-Veda*, II, 12, 4; VIII, 13, 14; IV, 47, 204; III, 34, 9; I, 100, 18.

33 T. Segerstedt, *Les Asouras dans la religion védique*, în *Revue d'histoire des religions*, LVII, pp. 164 şi urm.

34 *Rig-Veda*, IV, 30; I, 32, 4, 9.

35 Unele cercetări arheologice recente au scos la lumină vestigiile unei civilizaţii indo-prariene de tip asemănător civilizaţiei sumeriene [cf. V. Papesso, *Inni del Rig-Veda* (Imnuri din Rig-Veda), op.cit., vol. I, p. 15], adică civilizaţia care a dat principalele elemente civilizaţiilor ciclului mediteraneean sud-oriental. În legătură cu elementul arian se poate spune că în India atributul folosit pentru divinităţile şi pentru eroii care „salvau, mântuiau" era acela de *hari* şi *harit*, termen care însemna fie „de aur" (a se vedea legătura cu ciclul primordial: cf. Apollo, Horus etc.) fie „blond".

36 *Mahabharata*, Vanaparva, 11071 şi urm.; *Vishnu-purana*, IV, 8.

37 *Vishnu-purana*, IV, 3.

38 H. Roth, în *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, vol. I, pp. 81 şi urm.

39 Cf. de ex., *Mahabharata* (Shanti-parva, 1800 şi urm.); *Ramayana*, I, cap. 52. Este interesantă tradiţia – rezultată dintr-o împletire de motive cunoscute deja – care se referă la o dinastie lunară care prin Soma este pusă în corelaţie cu casta sacerdotală şi cu lumea telurico-vegetală. Această dinastie pune stăpânire pe ritul solar – *rajasurya* – devine violentă, încearcă s-o răpească pe femeia divină Târa şi dezlănţuie un război între zei şi *asura (Vishnu-purana*, IV, 6).

40 *Rig-Veda*, I, 83, 5.

41 Cf. J. Evola, *Lo Yoga della Potenza* (Yoga Puterii), op.cit., introducere şi *passim*.

42 Cf. J. Woodroffe, *Shakti and Shakta*, op.cit., *passim* şi p. 19.

43 M. Eliade, *Yoga. Essai sur les origines de la mystique hindoue*, Paris-Bucureşti, 1936, care dezvoltă această teză în mod excesiv (tr.it.: *La Yoga* – Yoga – Sansoni, Firenze, 1982).

44 Cf. cântul din *Majjhimanikayo*, I, 1.

45 O prezentare sistematică – bazată, pe texte – a adevăratei doctrine a budismului de la origini, pusă în corelaţie şi cu spaţiul istoric, se face în cartea lui J. Evola, *La dottrina del risveglio* (Doctrina deşteptării), op.cit.

46 Cf. R. Otto, *Die Gnadereligion Indiens und das Christentum*, Gotha, 1930. Aceeaşi involuţie s-a înregistrat şi în diferitele forme ale budismului o dată ce a devenit „religie", de exemplu în amidism.

47 Cf. *Vendidad*, XIX, 2.

48 F. Cumont, *La fin du monde*, op.cit., p. 37.

49 F. Cumont, *Les Mystères de Mithra*, op.cit., pp. 134-135.

50 Dacă în ceea ce priveşte ritul funerar, iranicii nu practicau – ca alte popoare ariene nordice – incinerarea, acest lucru se datorează – aşa cum a observat, pe bună dreptate, W. Ridgeway (*The Early Age of Greece*, Cambridge, 1901, p. 544) – ideii potrivit căreia cadavrul ar fi putut pângări caracterul sacru al focului.

51 Cf. F. Cumont, *Les religions orientales*, op.cit., pp. XV, 160, 162.

9. Ciclul eroic-ceresc occidental

1 O împărțire în trei este descrisă și de Kretschmer, precum și de Günther, *Rassengeschichte des hellenischen und römischen Volkes*, München, 1929, pp. 11-12.

2 Herodot (I, 56; VIII, 44) îi consideră drept pelasgi pe primii locuitori ionieni ai Atenei și numește limba lor „barbară", adică neelenică.

3 Cf. W. Ridgeway, *The Early Age of Greece*, Cambridge, 1901, vol. I, cap. IV, pp. 337-406; cap. V, pp. 407 și urm., 541 și *passim*. Această operă conține multe elemente de valoare în ceea ce privește separarea componentei nordice de cea pelasgică în ansamblul civilizației elenice, chiar dacă autorul analizează mai mult opoziția etnică și de civilizație în sens restrâns decât opoziția spirituală existentă între cele două componente.

4 Cf. de exemplu, Callimachos, *Zeus*, versul 9.

5 Cf., de exemplu, Herodot, II, 50. În legătură cu regele pelasg Minos există două tradiții: în una din ele apare ca un rege drept, un legislator divin (numele său nu este, după toate probabilitățile, lipsit de legătură etimologică cu acela de Manu hindus, cu acel Manes al vechilor egipteni, cu Manus al germanicilor și poate și cu acel Numa al latinilor); în cealaltă tradiție apare că o putere violentă și demonică, stăpână a apelor (cf. L. Preller, *Griechische Mythologie*, op.cit., vol. II, pp. 119-120). Tradiția referitoare la opoziția dintre eleni și Minos se raportează, în mod esențial, la cel de al doilea din aspectele indicate.

6 Cf. J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, op.cit., paragraf 43: „Ginecocrația este caracteristică acelor popoare pe care Strabon (VII, 321; XII, 572) le prezintă drept barbare, așa ca primii locuitori preelenici ai Greciei și ai Asiei Mici și ale căror migrațiuni continue au marcat începutul istoriei antice așa cum valurile popoarelor nordice au marcat mai târziu începutul istoriei timpurilor noastre". Iar Mosso (*Le origini della civiltà mediterranea*/Originile civilizației mediteraneene/, op.cit., p. 128) relevă faptul că preotesele din sarcofagul din Haghia Triada îndeplinesc funcțiile cele mai importante ale sacerdoțiului, în timp ce bărbații au un rol secundar și mai remarcă faptul că religia minoico-pelasgică a păstrat mult timp caracterul ei matriarhal și că condiția privilegiată a femeii nu numai în ritualuri dar și în viața socială (*Excursii în zona Mediterană*, op.cit., pp. 216, 221) este caracteristică în civilizația minoică și o apropie pe aceasta de civilizația etruscă.

Este interesant de remarcat aici faptul că Zeus olimpianul, după ce i-a învins pe Titanizi îi închide pe aceștia în Tartar și în Erebus, care reprezintă nu numai locul în care este exilat „Atlas", ci și sălașul Hecatei – una din ipostazele zeiței pelasge.

7 Cf. J.E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1903 (mai ales pp. 4-10 cuprinzând textul lui Isocrate, 120, 162 și urm.), text în care se găsesc multe observații utile în legătură cu această opoziție dintre un ritual olimpian aheu și un altul ctonic din ansamblul religiei grecești.

8 Cf. W. Ridgeway, *The Early Age of Greece*, op.cit., cap. VII, pp. 506 și urm., 521-525 etc., în care se poate în evidență opoziția dintre ritualurile de incinerare de origine ariană nordică și acelea de înmormântare de origine greco-pelasgică și în care se mai remarcă și ce s-a mai spus (cap. 6) și anume că această opoziție reflectă două concepții diferite privind lumea cealaltă: o concepție cerească și alta telurică. Incinerează cadavrele cei care sau vor să îndepărteze în mod definitiv rămășițele psihice ale „morților", imaginate drept niște influențe malefice sau (într-o formă superioară) cei ce concep pentru sufletul „eroului" un lăcaș cu totul desprins de pământ și în care se ajunge numai atunci când ultima legătură cu cei vii – reprezentată de cadavru – este ruptă, distrusă în chip de ultimă purificare (cf. și E. Rohde, *Psyche*, op.cit., vol. I, pp. 27-33). Ritualul înhumării exprimă, în linii mari, întoarcerea „pământului în pământ", dependența de originile concepute din punct de vedere teluric. În perioada homerică acest al doilea ritual era necunoscut, așa cum necunoscută era și ideea unui „infern" cu caznele sale.

9 Herodot (II, 81) nu îl deosebește prea mult pe Orfeu de Bachus și dacă sunt relatate schimbările pe care Orfeu le-ar fi adus în ritualurile orgiace (cf. Diodor, III, 65), trebuie să ne gândim la o îmblânzire în sens pitagoreic (Orfeu drept, cântăreț, ideea de armonie) care n-a fost în măsură să denatureze caracterul de bază al acelor ritualuri. După unii autori, Orfeu ar fi venit din Creta, adică dintr-un centru atlantico-pelasgic, iar alți autori, identificându-l pe Orfeu cu Pitagora, îl fac să coboare direct din atlantizi.

10 Cf. E. Rohde, *Psyche*, vol. I, p. 319.

11 Harrison (*Prolegomena to the Study*, op.cit., pp. 120, 162) vede în sărbătorile grecești în care domină tema feminină (Thesmophoria, Arrephoria, Skiropophoria, Stenia etc.) – și este semnificativ faptul că primele, dedicate zeiței Demeter, potrivit lui Herodot, II, 171, ar fi fost introduse, și instruite

în legătură cu ele femeile pelasge, de către Danaide, variantele „amazoanelor"); aşadar Harrison vede în aceste sărbători nişte forme ale unor ritualuri magice de purificare proprii anticului cult ctonic. Acestea, de altfel, ar constitui germenele unui anumit aspect al Misterelor într-o perioadă mai nouă, lucru destul de verosomil. Conceptul de purificare şi de ispăşire, practic necunoscut în cultul olimpian, reprezintă o notă dominantă în stratul inferior. Apoi s-a înregistrat un fel de compromis şi de ridicare în slavă: o dată ce s-a pierdut ideea aristocratică a divinităţii ca natură (s-a amintit aici faptul că „eroii" aveau această însuşire mai ales graţie descendenţei lor divine) această idee a fost înlocuită cu aceea de om muritor care aspiră la nemurire şi atunci străvechiul motiv magico-exorcist al purificărilor şi al ispăşirilor a luat forma mistică de „purificare de moarte" şi, în sfârşit, a unei purificări şi ispăşiri morale; adică aşa ca nişte aspecte decadente ale Misterelor ce precedă creştinismul.

13 Bachofen (*Das Mutterrecht*, op.cit., pp. 247-249) a scos în evidenţă un lucru cât se poate de interesant şi anume acela că tiranii populari îşi dobândesc puterea lor de la o femeie şi se succed pe linie feminină. Aceasta este una din dovezile legăturii existente între democraţie şi ginecocraţie ce se poate întâlni şi în ciclul regilor străini din cazul Romei.

14 Cf. A. Rosenberg, *Der Mythus des XX. Jahrhunderts*, op.cit., p. 57.

15 E. Rohde, *Psyche*, op.cit., vol. II, p. 361.

16 J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, op.cit., paragrafele 149-150. Pentru a avea o idee despre elementele opuse în ansamblul pitagoreismului cf. J. Evola, *I versi d'oro pitagorei* (Cadenţele de aur pitagoreice), Atanor, Roma, 1959.

17 După unii autori, Pitagora şi-ar datora doctrina sa unei femei, Temistoclea (Diogene Laerţiu, *Vita Pythagorae*, V); el le încredinţează femeilor misiunea de a propaga doctrina lui, recunoscându-le femeilor o mai mare predispoziţie pentru cultul divin, iar comunitatea lui are nişte forme care amintesc de matriarhat (*Vita, passim* şi XXI, VIII). Pliniu (*Naturalis Historia*, XXXVI, 46) relevă faptul că discipolii lui Pitagora se întorseseră la ritualul ctonic al înhumării.

18 Cf. E. Rohde, *Psyche*, op.cit., vol. II, pp. 127-128. Dacă se ţine seama de aşa-zisa „dionisizare" pe care a avut-o de suportat cultul lui Apollo din Delfi până la introducerea unui ritual antiolimpian de profeţii efectuate de nişte femei aflate în stare de extaz, de delir (cf. *Psyche*, p. 42), atunci tradiţiile care tind să stabilească o legătură între pitagorism şi cultul lui Apollo (Pitagora imaginat „drept cel ce călăuzeşte spre Pitia", Pitagora identificat cu Apollo prin intermediul „coapsei sale de aur" etc.) nu spun decât foarte puţine lucruri împotriva celor spuse în cele de mai sus.

19 Valoarea de „pol" din Delfi a fost percepută în mod obscur de către eleni, aceasta deoarece ei considerau oraşul Delfi ca fiind acel *omphalos*, buricul, „centrul" pământului şi al lumii şi în acele amfictionii delfice au găsit elementul care i-a unit în mod sacru, dincolo de parţialitatea oraşelor-state.

20 Este semnificativ faptul că oraşul Delfi al lui Apollo – centru tradiţional al Eladei – nu a ezitat să abandoneze „cauza naţională" la contactul cu civilizaţiile ce reprezentau acelaşi spirit încarnat de acest oraş; şi aceste lucruri s-au întâmplat în sec. V în favoarea iranicilor şi la jumătatea sec. IV în favoarea macedonenilor. Iranicii au recunoscut ca fiind al lor pe zeul Apollo hiperboreeanul după cum a fost cât se poate de frecventă în elenism asimilarea lui Apollo cu Mithra, aşa cum au procedat iranicii asemuindu-l pe Ahura-Mazda lui Zeus, pe Verethraghna lui Hercule, pe Anahita zeiţei Artemis şi aşa mai departe (cf. F. Cumont, *Textes et Monuments*, op.cit., vol. I, pp. 130 şi urm.); fapt care reprezintă mai mult decât un „sincretism".

21 A fost deja relevat faptul că în India o asemenea reacţie s-a înregistrat o dată cu pragmatismul şi cu realismul pe care budismul le-a opus speculaţiei *brahmane* într-o perioadă care coincide cu cea a primilor filozofi greci.

22 Folosim acest termen în accepţia dată de C. Michelstaedter [(*La Persuasione e la Rettorica* (Persuasiunea şi Retorica), Firenze, 1922 (Adelphi, Milano, 1988)] care a dat sensul decadenţei conceptuale şi a evadării filozofice socratice în ce priveşte doctrina „existenţei" căreia îi iau apărarea reprezentanţii şcolii eleate.

23 Aulus Gellius, XVIII, 7, 3.

24 Această opoziţie constituie teza centrală a operei *Die Sage von Tanquil* (Heidelberg, 1870) de J.J. Bachofen. În cele ce urmează vom relua diferitele idei ale lui Bachofen despre semnificaţia şi menirea Romei în lumea occidentală, idei reluate şi încorporate într-un cadru global cu caracter tradiţional.

25 Cf. în legătură cu acestea F.Altheim-Trautmann, *Die dorische Wanderung in Italien*, Amsterdam, 1940 şi A.Piganiol, *Essai sur les origines de Rome* (Paris, 1917), în care sunt adunate multe date ce pot fi folosite în legătură cu cele două componente – nordică şi meridională – prezente în Roma antică şi în legătură cu opoziţia dintre elementele unei civilizaţii de tip ceresc şi elementele unei civilizaţii de tip

ctonic.

26 Scrierea aparţinând lui Bachofen, pe care am mai citat-o, semnalează mai ales analogia cu civilizaţiile Mediteranei orientale. Mosso (*Le origini della civiltà mediterranea*/Originile civilizaţiei mediteraneene/, op.cit., p. 274) scoate în evidenţă o înrudire între civilizaţia egeeană (preelenică) şi civilizaţia italică preromană.

27 Cf. A. Piganiol, *Essai*, op.cit., p. 105.

28 A. Piganiol, *Essai*, op.cit., pp. 110-111.

29 Interesantă este în acest sens relatarea lui Livius Titus (I, 34) care, în legătură cu sosirea lui Tanaquil, spune că femeile etrusce aveau în cult rolul unor preotesr, fapt, acesta, caracteristic civilizaţiei pelasge.

30 J.J. Bachofen, *Die Sage von Tanaquil*, op.cit., pp. 225 şi urm.; F. Artheim, *Römische Geschichte*, Frankfurt am Main, 1953.

31 Cf. E. Lattes, *Intorno alla preminenza delle donne nell'antichità* (Consideraţii în legătură cu supremaţia femeilor în antichitate), Roma, 1902, p. 529; J.J. Bachofen, *Die Sage*, pp. 282 şi urm.; 73 şi urm.

32 Cf. B. Nogara, *Gli Etruschi e la loro civiltà* (Etruscii şi civilizaţia lor), Milano, 1933, pp. 90-92; F. Altheim, *Römische Geschichte*, op.cit., vol. I, pp. 19 şi urm., vol. II, pp. 167 şi urm.

33 Cf. A. Piganiol, *Essai*, op.cit., pp. 88-90, 133 şi urm. Nu este lipsit de semnificaţie faptul că acea *gens* romană, cât se poate de credincioasă ritului înhumării, a fost acea *gens* – familia – Cornelia, care avea drept cult al său caracteristic cultul zeiţei Venus osce.

34 Cea mai veche rădăcină a cultului divinităţii Bona Dea, venerată mai întâi într-o castă de formă demetrică, datează din perioada decadenţei romane în care cultul acestei zeiţe a fost asociat cu un libertinaj fără de margini. În legătură cu zeiţa Vesta trebuie să remarcăm faptul că – aşa cum demnitatea de matroană la Roma a fost respectată dar subordonată autorităţii acelor *patres* – tot aşa şi cultul dedicat acestei zeiţe a fost supus mai întâi autorităţii lui *pontifex maximus* şi mai apoi autorităţii împăratului. De altfel cultul oficial al focului pe vremea lui Romulus era încredinţat unor preoţi şi nu a trecut în mâinile Vestalelor – preotesele zeiţei Vesta – decât prin voinţa regelui, sabin şi lunar, Numa. Iar Împăratul Iulian (*Helios*, 155-a), i-a redat acestui cult caracterul lui solar.

35 Cf. Varro, V, 74. În acest caz, larii trebuie să fie înţeleşi în ipostaza lor istorică. Ar fi interesant – dacă ar fi cazul aici – să se ia în considerare, în cultul funerar roman, amestecul elementului teluric – rămăşiţă etrusco-pelasgică – cu elementul „eroic" şi patrician; după cum, fazele unui proces de purificare prin care larii şi-au pierdut caracterul lor originar preroman, teluric (lari – drept „fii" ai divinităţii Acca Larentia – echivalentă a divinităţii Bona Dea) şi plebeu (o caracteristică a cultului larilor a fost aceea că în acest cult sclavii aveau un rol important, ba chiar adeseori sclavii erau aceia care oficiau acest cult) drept care larii au căpătat din ce în ce mai mult caracterul unor „spirite divine", al unor „eroi", al unor spirite care depăşiseră condiţia morţii (cf. Varro, IX, 38, 61; VI, 2, 24; Augustin, *De Civitate Dei*, IX, 11).

36 A. Piganiol, *Essai*, op.cit., p. 111. Cf. H. Günther, *Rassengeschichte des hellenischen und römischen Volkes*, op.cit., pp. 74 şi urm.

37 J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, op.cit., paragraf 67.

38 Tradiţia clasică cea mai răspândită în epoca imperială a Romei le atribuie etruscilor o origine asiatică limitându-se la cuvintele lui Seneca: *Tuscos Asia sibi indicat*. După părerea unora, etruscii ar fi aparţinut aceleiaşi seminţii numită a turşilor, adică a acelor popoare ale mării care se stabiliseră în nişte insule sau regiuni ale Mediteranei orientale şi care ar fi invadat Egiptul cam pe la sfârşitul celei de a XVIII-a dinastii. Părerea cea mai nouă şi cea mai demnă de crezare este aceea care vede în etrusci rămăşiţele unei populaţii care a existat înaintea acelor nuclee italice şi care ar fi putut veni din Nord, s-ar fi răspândit în Spania, de-a lungul ţărmurilor mării Tireniene, prin Asia Mică şi până prin Caucaz (de la basci până la lidieni şi până la hitiţi) – cf. B. Nogara (*Gli Etruschi*/Etruscii/. op.cit., pp. 34-38. Astfel că aceştia s-ar încadra în ciclul atlantico-pelasgic. Altheim (*Römische Geschichte*, op.cit.) şi Mosso (*Excursii în zona Mediteranei*, op.cit., pp. 216-217) constată înrudirea dintre civilizaţia etruscă şi cea minoică nu numai în ceea ce privea rolul privilegiat al femeii în cult dar şi afinităţile, evidente, cu arhitectura, cu artele, cu obiceiurile.

39 Cf. Diodor, I, 27. Cf. M. Pallottino, *Etruscologia*, Hoepli, Milano, 1942, pp. 175-181, 183-186 (Hoepli, Milano, 1984). Acest autor relevă – în afara „unui abandon", a unei uitări de sine, a unei renunţări la activitatea spirituală faţă de divinitate" – mai relevă caracterul întunecat şi pesimist al viziunii etrusce asupra lumii „celeilalte", viziune care nu cunoaşte nişte perspective de nemurire, de supravieţuire divină nici măcar în ceea ce le priveşte pe personajele preamărite.

40 Cf. A. Gruenwedel, *Tusca*, Leipzig, 1922, ale cărui teze în acest sens depăşesc întrucâtva măsura.

41 Cf. Censorino, XVII, 6. În ceea ce priveşte acel *pathos* din lumea cealaltă, G. De Sanctis (*Storia dei Romani/Istoria romanilor*), vol. I, p. 147 (La Nuova Italia, Firenze, 1980) dă drept caracteristică a sufletului etrusc „spaima de lumea cealaltă care se exprimă în nişte reprezentări ce se aseamănă cu închipuirile macabre ale Evului Mediu în legătură cu nişte demoni înspăimântători ca de ex. acel monstru oribil Tuculcha".

42 Cf. M. Michelet, *Histoire de la République romaine*, Paris, 1843, vol. I, pp. 72, 77.

43 Cf. Cicero, *De Divinatione*, III, 23 [tr.it.: *Della divinazione* (Despre divinaţie), Garzanti, Milano, 1988]; Ovidiu, *Metamorfozele*, XV, 553.

44 În lucrarea citată (p. 124) Piganiol relevă că în cadrul metodelor divinaţiei romane ar fi existat o opoziţie: şi anume ritualului uranic/ceresc/şi patrician al augurilor i se opunea cel ctonic al haruspiciilor etrusci.

45 Cf. M. Michelet, *Histoire*, op.cit., p. 114.

46 Varro, VII, 8.

47 Cf. H. Wagenvoort, *Roman Dynamism*, Oxford, 1947.

48 Livius Titus, XXII, 22, 6. Acea *fides* reprezintă – în diferitele sale forme, Fides Romana, Fides Publica etc. – una dintre cele mai vechi divinităţi ale Romei.

49 Aici magia este înţeleasă în sens superior – cf. I, 7 – şi se referă la religia oficială romană care se voia a fi un pur „formalism" sărac în sentiment religios atunci când exprima străvechea lege a acţiunii pure. Persecuţia romană la adresa magiei şi astrologiei nu a fost îndreptată decât asupra formelor inferioare ale acestora, forme care erau adeseori superstiţioase şi şarlatăneşti. În realitate, atitudinea magică înţeleasă ca una de comandă şi de acţiune asupra puterilor invizibile prin intermediul determinismului ritualului constituie esenţa primei religii romane şi a concepţiei romane despre elementul sacru (cf. V. Macchioro, *Roma capta*, op.cit., pp. 29 şi urm., 246 şi urm.). Şi mai târziu, chiar dacă romanul a încercat o aversiune faţă de magia populară şi superstiţioasă, a continuat să ţină la mare preţ cultul patrician şi cultul magilor pătruns de demnitate şi de puritate ascetică.

50 Cf. F. Cumont, *Les religions orientales*, op.cit., p. 30.

51 Plutarh, *Pirro* (Pirus), XIX, 5. Şi în episodul invaziei din Gallia înfăţişarea bătrânilor este descrisă ca fiind una „mai mult decât omenească", una „cât se poate de apropiată de cea a zeilor" – *„praeter ornatum habitum que humano augustiorem, maiestate etiam... simillimos diis"* [„quasi uguali ad altrettante divinità... non solo per l'abbigliamento e per l'aspetto, superiore per importanza a quello umano, ma anche per la loro maestà" (erau aidoma unor divinităţi... nu numai în privinţa veşmintelor ci şi în privinţa chipului, mai presus, prin măreţia lui, de strălucirea unui chip omenesc] (Livius Titus, V, 41).

52 În tradiţiile clasice se credea că aceluia pe capul căruia se aşezase vulturul i-ar fi fost hărăzite de Zeus alte destine sau regalitatea şi că apariţia vulturului ar fi fost un semn de biruinţă; simbol atât de universal încât şi aztecii şi-au reprezentat vulturul ca pe o pasăre care să le arate locul în care să-şi înalţe capitala noului imperiu. Iar acel *ba*, conceput drept partea fiinţei omeneşti sortită existenţei veşnice cereşti în ipostazele de glorie, în hieroglifele egiptene este reprezentat adesea în chip de şoim – echivalentul egiptean al vulturului. În ritual, sufletul transformat în şoim îi înfricoşează pe zei şi în legătură cu aceasta se poate cita formula: „Mi-am luat zborul aidoma şoimului divin şi Horus m-a făcut părtaş la spiritul lui pentru a mă întruchipa în ceea ce pe lumea cealaltă îi corespunde lui Osiris" (*Book of the Dead*, op.cit., LXXVIII, 1-4, 46). *În Rig-Veda* (IV, 18, 13; IV, 27, 2) vulturul îi duce lui Indra băutura mistică ce-l va face să devină mai-marele zeilor situându-se deasupra tuturor forţelor subpământene feminine. Din punct de vedere doctrinar la un asemenea context ar putea fi raportat sensul ascuns al apoteozei imperiale romane – *consecratio* – în care zborul vulturului de la rug însemna că sufletul mortului avea să devină zeu.

53 Plinius spune că: *„Saturnia ubi nunc Roma est"*. Iar Vergiliu (*Eneida*, 357-358) spune: *„Hanc Janus pater, hanc Saturnus condit arcem: Janiculum huic, illi fuerat Saturnia nomen"* [„Questa rocca la fondò il padre Giano, quella Saturno; questa era stata chiamata Gianicolo, quella Saturnia" (Această cetate a fost înălţată de tatăl Ianus, iar cealaltă de Saturn; acesteia i s-a dat numele de Giancolo, iar celeilalte de Saturnia)]. Diodor (II, 1). Cf. G. Sergi, *Da Albalonga a Roma* (De la Alba Longa la Roma), Torino, 1934, pp. 135-136.

54 Set – care este fratele lui Osiris şi care-l ucide pe acesta din urmă – se mai numeşte şi Tifon, iar Plutarh (*Despre Isis şi Osiris*, XLIX) relatează că: „Se dă lui Tifon numele de Set care înseamnă violenţă, putere, nestăpânire a sentimentelor". Set este asociat cu duşmanii principiului solar, Ra, numiţi *mesu-betesh*, adică „fiii revoltei neputincioase".

55 După părerea lui Piganiol (*Essai*, op.cit., p. 15) duelul dintre Hercule şi Cacus ar putea fi o transcriere legendară a luptei dintre o seminţie ariană sau asemănătoare arienilor, care luptă s-a sfârşit

cu victoria unei seminții indigene de tip pelasgic.
56 Cf. Macrobiu, *Saturnalia*, I, 12, 27.
57 Dio Cassius, XLIII, 45.
58 După Numa Pompilius, noțiunii de rege (noțiune care la origine era mai presus de flamini – care reprezentau corespondentul, chiar și fonetic, al brahmanilor), așadar noțiunii de rege i se opunea cea de *rex sacrorum*, care – așa cum s-a remarcat, pe bună dreptate (A. Piganiol, *Essai*, op.cit., p. 257) – deși în mod obișnuit era considerat un sacerdot al ritului patrician era mai curând o expresie a ritualului plebeu, adică un intermediar între popor și marea zeiță a plebeilor – Luna – care intermediar nu poseda acea *spectio* – apanaj al patricienilor – și care, potrivit ritualului era considerat din punct de vedere ginecocratic ca fiind inferior Vestalelor.
59 În ceea ce privește legăturile existente între figurile feminine și regii din dinastia străină putem apela din nou la lucrarea lui Bachofen. Vom adăuga aici faptul că numele de Servius Tullus desemna la origini un fiu al păturii sclavilor, așa cum numele lui Brutus (primul tribun al păturii plebeilor – Iulius Brutus – și care nu prea intrase în grații după primul an) era dat sclavilor răzvrătiți din neamul pelasgilor (cf. M. Michelet, *Histoire*, op.cit., pp. 106-107). La fel de semnificativă este tema telurică scoasă în evidență (în ceea ce privește elementul plebeu) de către tradiție, potrivit căreia oracolul prezisese că avea să domnească cel ce-și va fi sărutat mama, iar Brutus se aplecase să sărute Pământul – imaginat drept Mamă a oamenilor; iar drept fii ai Pământului erau considerați – așa cum s-a mai spus – atât plebeii cât și Lucumonii etrusci. Și nu este, oare, un lucru ciudat faptul că ucigașul lui Cezar poartă tocmai numele unor sclavi răzvrătiți, Brutus, și că acest nume este acela al primului uzurpator al autorității la Roma?
60 Piganiol (*Essai*, op.cit., pp. 119, 259) relevă, în mod just, faptul că în lupta Romei cu Vejo mai mai că s-a personificat lupta lui Apollo cu Zeița; și o semnificație asemănătoare pare să se vadă și la Livius Titus (V, 23, 5-8) care relatează faptul că învingătorul de la Vejo, Camillo dobândise cu acea ocazie calitatea de zeu solar.
61 În faptul că Roma, urmând preceptele Cărților Sibiline, a adoptat-o pe Marea Zeiță frigiană (iar o altă zeiță asiatică, Afrodita din Erix – zeiță, printre altele, și a prostituției – fusese impusă Romei de către Cărțile amintite mai sus după înfrângerea de la lacul Trasimeno) pentru a înlesni obținerea victoriei împotriva lui Hannibal, așadar în acest fapt lui Bachofen (*Die Sage von Tanaquil*, p. XXXVI) i se pare că recunoaște „orașul având origini afroditice care mai-mai că se teme pentru că a neglijat-o atâta vreme pe Mama și că i s-a dedicat în schimb cu trup și suflet principiului viril al acelui Imperium". Fapt în care ar putea exista ceva verosimil. Pe de altă parte, am putea aminti faptul că în concepția romanilor un război nu putea fi câștigat decât dacă se invocau zeitățile dușmanului determinându-le să nu-l mai protejeze pe acesta; iar Marea Zeiță frigiană nu este decât o copie a zeiței Tanit punice. De altfel cultul dedicat acelei Zeițe nu a făcut parte în mod efectiv din cultele romanității decât mai târziu, ci a găsit adepți doar în rândurile plebeilor.
62 Cf. M. Michelet, *Histoire*, op.cit., vol. I, p. 148
63 Cf. de ex. Plutarh, *Symposiaca*, VIII, 7, 1-2.
64 Cf. J.J. Bachofen, *Die Sage von Tanaquil*, op.cit., p. XXXIX.
65 Este interesantă informația (Dio Cassius, L, 5) potrivit căreia Cleopatra și-ar fi luat numele de Isis, iar Antoniu pe cel de Dionysos, reproducând ei în acest fel cele două tipuri complementare ale unei civilizații de tip „afroditic".
66 Suetoniu, *Caesar*, 6.
67 Cuvinte datorate lui Rutilio Namaziano, *De reditu suo*, I, 49; I, 50; I, 62-65 [tr.it.L *De reditu* (Întoarcerea), Sansoni, Firenze, 1975].
68 Vergiliu, *Ecloga*, VI, 5-10, 15-18. Printre aceste cuvinte profetice ale lui Vergiliu se află și referirea la moartea șarpelui (IV, 24) și referirea la un grup de eroi care vor repeta acțiunea simbolică a corăbiei Argo, precum și la un nou Ahile care va repeta războiul, la fel de simbolic, purtat de ahei împotriva Troiei (IV, 33-36).
69 Cuvintele îi aparțin lui Lactantiu, *Institutiones*, VII, 25, 6. Cf. Tertulian, *Ad Scapulam*, II.

o. Sincopa tradiției occidentale

Cf. E. Staufer, *Christus und die Caesaren*, Hamburg, 1948.
Astfel, în comparație cu ebraismul ortodox, pentru creștinismul de la origini se poate revendica cel ult un caracter mistic pe aceeași linie a profeției, dar în nici un caz un caracter inițiatic, așa cum ar vrea Schuon (*De l'unité transcendante des religions*, Paris, 1937 [tr.it.: *Dell'unità trascendente delle religioni*

(Despre unitatea transcendentă a religiilor), Laterza, Bari, 1949, cap. 9; capitol înlocuit în ediţiile franceze următoare ale operei – şi deci şi în traducerile italiene – cu titlul *Unità trascendente delle religioni* (Unitatea transcendentă a religiilor), Edizioni Mediterranee, Roma, 1997 – N.R.], care autor (Schuon) se bazează pe nişte elemente sporadice prezente mai ales în Biserica Orientală. Nu ar trebui apoi să se uite faptul că dacă creştinismul şi-a însuşit străvechea tradiţie ebraică, ebraismul ortodox a continuat ca o direcţie independentă – fără a recunoaşte creştinismul – prin *Talmud*, iar *Kabbala* a reprezentat o doctrină iniţiatică pe care creştinismului nu i-a fost dat s-o aibă. Aşa se face că mai târziu şi-a făcut simţită prezenţa peste tot în Occident un adevărat ezoterism şi acest lucru s-a întâmplat în afara creştinismului, cu ajutorul unor curente noncreştine, precum *Kabbala* ebraică, ermetismul sau a unor curente având o origine nordică îndepărtată.

3 Cf. L. Rougier, *Celse*, Paris, 1925.

4 Este la fel de semnificativ faptul că, după părerea multor teologi catolici, orice semn de predestinare şi de alegere este îndoielnic şi numai semnul dat de devoţiunea pentru Fecioara Maria este cel sigur, iar „adevăratul slujitor al Mariei" va avea parte de o viaţă veşnică. În legătură cu toate acestea cf., de ex., J. Berthier, *Sommario di teologia dogmatica e morale* (Compendiu de teologie dogmatică şi morală), Torino, 1933, paragrafele 1791-1792.

5 Ierolamus (*Epistola ad Paulinum*, 49) putea să scoată în evidenţă în mod semnificativ faptul că oraşul Betleem „a fost o vreme umbrit de pădurea lui Tammuz-Adonis, iar în peştera în care plânge pruncul Iisus era plâns odinioară preferatul zeiţei Venus". Cf. şi A. Drews, *Marienmythen* (Jena, 1928) în ceea ce priveşte corelaţia generală a imaginii Mariei cu aceea a zeiţelor care existau mai înainte în ciclul meridional. În ceea ce priveşte elementul *feminin* în creştinism, J. de Maistre (*Les Soirées*, op.cit., apendice, II, pp. 323-324) relevă următoarele: „Observăm că mântuirea (*salut*) începe prin intermediul unei femei anunţată încă de la origini. În întreaga istorie evanghelică femeile au un rol cât se poate de important. Şi în toate cuceririle celebre ale creştinismului (aşa ca în cea a răspândirii religiei dionisiace) fie în cazul indivizilor fie în cel al naţiunilor apare întotdeauna imaginea unei femei".

6 În Roma precreştină Cărţile Sibiline, care introduseseră cultul Marii Zeiţe, introduseseră totodată şi acea *supplicatio*, adică ritualul de umilinţă în faţa unei statui divine căreia i se îmbrăţişau genunchii şi i se sărutau mâinile şi picioarele.

7 *De anathematis vinculo*, 18.

8 *De reditu suo*, I, 395-398; I, 525-526.

9 Cf. şi R. Guénon, *Seth*, op.cit., p. 593. În *Rig-Veda* măgarului i se spunea adesea *râsaba*, cuvânt în care *râsa* cuprinde ideea de tumult, gălăgie şi chiar şi cea de ebrietate. În mit, Apollo preschimbă urechile regelui Midas în nişte urechi de măgar pentru că regele preferase muzicii zeului hiperboreean pe cea a lui Pan, pentru că preferase cultul panteist-dionisiac celui hiperboreean; iar uciderea măgarilor era jertfa care îi plăcea cel mai mult lui Apollo la hiperboreeni (cf. *Pindar, Piticile*, X, 33-56). Tifon-Set (care-i corespunde balaurului Piton, vrăjmaşul lui Apollo), învins de Horus, fuge în deşert călare pe un măgar (cf. Plutarh, *Despre Isis şi Osiris*, XXIX, XXXII) iar Apep, şarpele – personificarea principiului întunericului – este reprezentat adeseori în corelaţie cu un măgar sau călare pe un măgar (cf. E.A. Wallis-Budge, *Book of the Dead* op.cit., p. 248). Şi Dionysos ar fi ajuns la Teba călare pe un măgar. De altfel este interesant de remarcat – ca ceva care s-a păstrat în mod tainic – faptul că în unele serbări medievale în care figurau şi Fecioara cu pruncul, călare pe măgarul condus de Iosif, onorurile principale i se dădeau măgarului.

11. Strămutarea Imperiului. Evul Mediu ghibelin

1 Originea celei mai mari părţi a dificultăţilor şi a aporiilor prezentate de filozofia şi de teologia catolică – mai ales de către scolastică şi de către tomism – se află în mod esenţial în faptul de a nu se putea reduce totul la spiritul elementelor absorbite de platonism şi de aristotelism în comparaţie cu spiritul altor elemente creştine şi ebraice. Cf. L. Rougier, *La scolastique et le tomisme*, Paris, 1930.

2 A. Dempf, *Sacrum Imperium*, tr.it.: Messina-Milano, 1933, p. 87. N.D. Fustel de Coulanges, *Les transformations de la royauté pendant l'époque carolingienne*, Paris, 1892, p. 527, relevă în mod just că dacă un Pepin, un Carol cel Mare şi un Ludovic cel Pios au jurat „să apere" Biserica, „nu trebuie să ne înşelăm în ceea ce priveşte sensul acestei expresii, deoarece aceasta avea pe atunci un sens cu totul diferit de cel din zilele noastre. A avea Biserica sub protecţia ta sau *mainbour* însemna, potrivit limbii şi ideilor acelor vremuri, să-ţi fi exercitat autoritatea asupra Bisericii şi a-i fi acordat şi protecţie în acelaşi timp. Ceea ce se numea protecţie, apărare sau *mainbour* reprezenta un adevărat contract care implica

dependența celui protejat. Acest protejat era supus tuturor obligațiilor pe care limba acelor timpuri le unea într-un singur cuvânt și anume acela de fidelitate, drept care protejatul trebuia să se lege prin jurământ de credință față de principe". Iar Carol cel Mare atunci când revendica pentru sine protejarea Bisericii, revendica o dată cu aceasta și autoritatea și datoria de a o „întări pe dinăuntru întru *adevărata credință*" (p. 309)

3 Cf. H. Bourgeois, *L'Etat et le régime politique de la societé carolingienne à la fin du IX siècle*. Paris, 1885, pp. 301-308; A Solmi, *Stato e Chiesa secondo gli scritti politici da Carlomagno sino al Concordato di Worms* (Statul și Biserica potrivit scrierilor politice de la Carol cel Mare și până la Concordatul de la Worms), Modena, 1901, pp. 24-33, 101-104.

4 Dat fiind caracterul fragmentar al structurii *Eddelor* nu este ușor să te orientezi în acestea, afară numai dacă nu ești pregătit în mod adecvat. Astfel că avem de a face adeseori cu un Muspelsheim mutat în alt loc, deci care nu mai este localizat în Nord, și care corespunde locurilor nordice mai mult prin trăsături caracteristice decât prin topografie și că în Nord a fost plasat acel Niflheim împreună cu giganții gerului. Dimpotrivă când la acel Muspelsheim au fost raportate puterile Sudului, acel Muspelsheim nu a întârziat să se transforme în elementul opus dobândind o valoare negativă, devenind, adică, sălașul lui Surtr, adică a „Celui Negru", care-i va lua cu sine pe zei și va pune capăt unui ciclu; iar fiii lui Muspel sunt tocmai niște entități potrivnice olimpienilor care vor face să se surpe podul ce unește pământul cu cerul (cf. *Gylfaginning*, 4, 5, 13, 51; *Völuspa*, 50, 51; W. Golther, *Handbuch*, op.cit., p. 540).

5 Putem aminti aici faptul că în numele de Irlanda și de Groenlanda (*Grünes-Land* = pământul verde) se păstrează ideea de „verde" precum și faptul că Groenlanda pare să fi fost acoperită – până pe vremea lui Procopiu – de o vegetație bogată.

6 Probabil că în legătură cu aceasta atât Nibelungii cât și giganții sunt reprezentați drept niște făuritori ai unor obiecte și arme magice care vor fi folosite mai apoi de divinitățile Asen sau de eroi – obiecte-arme cum ar fi ciocanul-fulger al lui Thor, inelul de aur și coiful magic al lui Sigurd. O saga destul de complexă relatează despre liantul pe care l-au reprezentat aceste elemente, care liant a fost folosit de divinitățile Asen la reconstruirea cetății Asgard și care liant este în măsură să stăvilească drumul „naturilor elementare" (*Gylfaginning*, 42).

7 Potrivit concepției nordico-germanice de la origini, în afară de eroii aleși de Walkyrii se bucură de nemurirea divină numai nobilii, dată fiind originea lor nonumană; și după cât se pare, ritualul incinerării a fost folosit numai în cazul eroilor și nobililor. În orice caz, în tradiția nordică, numai acest ritual prescris de Odin, era în măsură să deschidă porțile Walhalei, în timp ce acelora care erau îngropați (ritul meridional) le era sortit, după cum se credea, să rămână robii pământului.

8 *Gylfaginning*, 3.

9 Cf. W. Golther, *Handbuch*, op.cit., pp. 211-213.

10 Această dublă influență își află o expresie tipică în *Heliand*. Aici pe de o parte este prezentat un Hristos cu trăsături caracteristice războinice și prea puțin evanghelice; pe de altă parte, avem de a face cu depășirea acelei noțiuni întunecate a destinului – *Wurd* – care în perioada germanică târzie căpătase o asemenea importanță încât se credea că avea putere chiar asupra forțelor divine. În *Heliand* Hristos se află la originea acelei *Wurd* și această putere se încarnează în el și devine „puterea magnifică a lui Dumnezeu".

11 Tacit, *Germania*, XIV.

12 Cf. A. de Gobineau, *Essai sur l'inegalité des races*, op.cit., pp. 163, 170; M. Guizot, *Essais sur l'Histoire de France*, op.cit., pp. 86, 201; O. Gierke, *Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaften*, op.cit., pp. 13, 29, 105, 111 etc.

13 Cf. O. Gierke, *Rechtsgeschichte*, op.cit., pp. 89, 105.

14 Cf. M. Guizot, *Essais*, op.cit., pp. 261-262, 306-307, 308-311.

15 Cf. A. Dempf, *Sacrum Imperium*, op.cit., p. 143; F. Kern, *Der rex et sacerdos im Bilde (Forschungen und Versuche des Mittelalters und der Neuzeit*, Jena, 1913).

16 A fost relevat, și pe bună dreptate (cf. M. Bloch, *Les Rois thaumaturges*, op.cit., p. 186) faptul că nici un monarh din Evul Mediu – oricât de puternic și de măreț ar fi fost el – nu a fost în stare să oficieze, așa cum o făceau vechii regi divini, ceremonia ritului și cea a jertfei, care a trecut mai apoi în sarcina clerului. Oricât de departe au mers cei din familia Hohenstaufen în revendicarea caracterului supranatural al Imperiului, ei n-au reușit să-l reintegreze pe reprezentantul acestuia în funcția primordială de *rex sacrorum*, în timp ce șeful Bisericii și-a însușit titlul de *pontifex maximus* propriu împăraților romani. În doctrina ghibelină a lui Hugo de Fleury prioritatea, chiar dacă era sacrală, a Imperiului era limitată la *„ordo"* – adică la structura exterioară a creștinismului – și era exclusă din acea *dignitas* care i s-ar fi cuvenit Bisericii.

17 Cf. E. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich II*, op.cit., pp. 523, text în care se vorbeşte despre „sângele imperial", cu referire la familia Hohenstaufen: «Acest sânge are un har deosebit dat fiind că celor ce se nasc din el „le este dat să pătrundă în tainele împărăţiei lui Dumnezeu... pe care ceilalţi oameni le pot contempla doar prin imagini..." Este vorba despre familia divină a Cezarilor romani care reapare o dată cu Hohenstaufen-ii, „familia divină a zeilor Augusti a căror stea străluceşte mereu" şi care familie, începând cu Enea, tatăl poporului roman şi continuând cu Cezar ajunge până la Frederic şi la urmaşii lui în filiaţie directă. De aceea membrii acestei case imperiale se numesc divini. Şi nu numai strămoşii lor morţi care au stat pe tronul imperial au fost numiţi divini, ci şi, în general, toţi cei care au aparţinut familiei imperiale a Hohenstaufenilor... Astfel că rând pe rând apare drept divină nu numai funcţia imperială ca atare, aşa cum a fost ea încă de pe vremea lui Barbarossa şi nici persoana lui Frederic, dar şi sângele Hohenstaufenilor a fost prin sine însuşi împărătesc şi divin. Dacă domnia Hohenstaufenilor ar fi durat încă o jumătate de secol, dacă ar fi venit mult aşteptatul Frederic III, cel anunţat de Sibile, Occidentul l-ar fi revăzut pe „divinul August" cum trece prin porţile Romei şi ar fi ars tămâie pe altare în faţa statuii sale. O dată cu familia Hohenstaufen a apărut pentru ultima dată în Occident o „stirpe divină"».

18 Cf. R. Coudenhove-Kalergi, *Held oder Heiliger*, Wien, 1927, pp. 68-69.

19 Cf. J. Evola, *Il mistero del Graal* (Misterul Graalului), op.cit., *passim*. Dacă „regalitatea Graalului" poate avea valoarea simbolului central al tradiţiei secrete ghibeline, atunci din genealogia simbolică dată de Wolfram von Eschenbach rezultă legătura acestei tradiţii cu ideea de „Rege al Lumii" şi cu aspectul antiguelfic al Cruciadelor. Această genealogie pune în corelaţie regii Graalului cu „Preotul Gianni" (care este una din reprezentările medievale ale „Regelui Lumii") şi cu Cavalerul Lebedei, care a avut şi el – aşa cum se va vedea în cele ce urmează – o legătură simbolică cu conducătorii Cruciadelor ca de pildă Godefroi de Bouillon.

20 Cf. A. Graf, *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medioevo* (Roma în amintirea şi în închipuirile Evului Mediu), op.cit., vol. II, pp. 500-503.

21 Cf. E. Gebhart, *L'Italia mistica* (Italia mistică), Laterza, Bari, 1934, p. 117 (Laterza, Bari, 1983).

22 E. Gebhart, *L'Italia mistica*, op.cit., p. 115.

23 Cf. E. Aroux, *Les Mystères de la Chevalerie*, op.cit., p. 93.

24 Cf. *La Chanson du Chevalier au Cygne et Godefroi de Bouillon*, ed. Hippeau, Paris, 1874-7. În persoana Cavalerului Lebedei – al cărui loc de baştină este sălaşul ceresc – şi care se sustrage iubirii Elsei avem de a face cu tema antiginecocratică proprie ciclurilor eroice, temă întâlnită în mitul lui Hercule, al lui Enea, al lui Ghilgameş, al lui Rostam etc.

12. Declinul ecumenei medievale. Naţiunile

1 Cf. J. Reyor, *Le Saint-Empire et l'Imperator rosicrucien*, în *Le Voile d'Issis*, nr. 179, p. 197.

2 R. Guénon, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, op.cit., p. 111.

3 În Europa, primii care au afirmat faptul că regele, cârmuitorul Statului naţional, îşi trage originea direct de la Dumnezeu şi „domneşte în chip de împărat" au fost juriştii francezi.

4 R. Guénon, *Autorité spirituelle*, op.cit., p. 111.

5 R. Guénon, *Autorité spirituelle*, op.cit., p. 112 şi urm.

6 R. Guénon, *Autorité spirituelle*, op.cit. La modul opus, dat fiind faptul că popoarele germanice, în ciuda Reformei, au păstrat mai mult decât altele, structurile feudale, aceste popoare au fost ultimele care au încarnat – până la războiul din 1914-1918 – o idee superioară opusă celei a naţionalismelor şi a democraţiilor mondiale.

7 *Infernul*, XVI, 73.

8 Cf. E. Flori, *Dell'idea imperiale di Dante* (Despre ideea de imperiu la Dante), Bologna, fără dată, pp. 38, 86-87.

9 Dante nu a ezitat a învinuiască aberaţia naţionalistă ce se afla la începuturile sale acuzând în mod deosebit Casa regală franceză şi susţinând dreptul împăratului. Prin referirea la Henric VII el a înţeles că Italia, de exemplu, care făcuse să se răspândească în lume civilizaţia sa, trebuia să dispară din Imperiu, pentru că Imperiul şi universalitatea şi orice forţă potrivnică nu puteau reprezenta altceva – potrivit noului principiu al „oraşelor" şi al patriilor – decât o piedică în calea „domniei justiţiei" (cf. E. Flori, *Despre ideea de imperiu*, op.cit., pp. 101, 71.

10 Acestea sunt nişte expresii ce aparţin Marelui Poet. Interesant este faptul că lupta lui Barbarossa împotriva Comunelor a fost legată de simbolistica lui Hercule – eroul aliat cu puterile olimpiene în lupta împotriva forţelor haosului.

11 *De vulgari eloquentia*, I, 12. F. Schuon a vorbit – şi pe bună dreptate – în legătură cu Renaşterea, despre o atitudine de „cezarism afişată de burghezi şi de bancheri" (*Perspectives spirituelles et faits humains*, Paris, 1953, p. 48) la care trebuie să se adauge acei tipi obscuri de „condotieri", de căpetenii ai unor mercenari care se considerau stăpâni.

12 În legătură cu acestea cf. C. Steding, *Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur*, Hamburg, 1938.

13 Cf. J. Evola, *Misterul Graalului*, op.cit., paragraf 29 – mai ales în ceea ce priveşte naşterea şi semnificaţia masoneriei moderne şi a iluminismului ca exemplu al acestei înversiuni.

14 Cf. B. Kugler, *Storia delle Crociate* (Istoria Cruciadelor), tr.it. Milano, 1887, p. 538; F. Kampees, *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage*, Berlin, 1896. Din contextul diferitelor forme ale celei de a doua legende transpare ideea potrivit căreia o victorie este cu putinţă, dar nu şi sigură, iar în unele forme ale acestei saga – care sunt influenţate, probabil, de tema acelui *ragna-rök* al Eddelor – ultimul împărat nu poate face faţă forţelor epocii-celei-de-pe-urmă, drept care moare după ce şi-a atârnat în Copacul Uscat sceptrul, coroana şi scutul.

13. *Irealismul şi individualismul*

1 Fireşte că această lipsă de înţelegere nu era mai mică nici în cazul reprezentanţilor catolicismului, drept care Paracelsus era îndreptăţit să spună: „Ce vrea să mai însemne toată această zarvă care se face, ca într-o bacanală, pe seama scrierilor lui Luther şi Zwingli? Dacă ar trebui să încep să scriu i-aş trimite pe toţi la şcoală şi pe ei şi pe Papă".

2 Aceasta este deosebirea fundamentală dintre budism şi protestantism care-i conferă primului un caracter pozitiv, iar celui de al doilea un caracter negativ. Amândouă curentele pleacă de la nişte premise pesimiste, iar acea *concupiscentia invincibilis* a lui Luther îi corespunde într-un anumit fel „setei de viaţă" budiste şi amândouă curentele se revoltă împotriva autorităţii unei caste sacerdotale decăzute. Dar budismul a arătat o cale prin aceea că a creat un sistem sever de asceză şi de depăşire de sine, în timp ce protestantismul a negat până şi formele elementare de asceză proprii tradiţiei catolice.

3 de Maistre (*Du pape*, Lyon, 1819, concluzii, V [tr.it., *Papa*, BUR, Milano, 1995] relevă în mod just faptul că prin însăşi ideea de a susţine o dogmă se spune că nu există nici o raţiune pentru a susţine acea dogmă; pentru că protestantismul, în chip de dogmă travestită, susţine ideea că Dumnezeu nu i-ar fi dat nici unui om anume şi nici unei Biserici anume infailibilitatea. În Islam infailibilitatea – *ismah* – este considerată un lucru firesc nu numai în cazul individului, ci şi în cazul tuturor celor ce propovăduiesc în mod legitim acel *ta'wil*, adică învăţătura ezoterică.

4 De altfel, trebuie să remarcăm faptul că în cadrul catolicismului, dintr-o confuzie între ceea ce este propriu ascezei şi ceea ce este propriu sacerdoţiului, clerul nu a constituit niciodată o castă propriu-zisă. O dată ce a fost stabilit principiul celibatului, prin acest lucru a fost exclusă posibilitatea de a se uni puterile acelea profunde ale unui sânge ferit de orice amestec cu o sursă având diferite influenţe spirituale. Aşadar clerul în raport cu clasa nobiliară a fost marcat mereu de acea promiscuitate primitivă, a reprezentat o clasă alcătuită din toate straturile sociale, drept care a fost lipsită de o bază „organică", adică biologică ereditară, lucru datorat tocmai acelor influenţe.

5 După părerea lui G. Durand (*Science de l'homme et Tradition*, Albin Michel, Paris, 1979) agresivitatea raţionalistă începe prin adoptarea modelului lui Averroes (Ibn Roşd) în acel secol al XIII-lea în care în mod nu întâmplător avea să aibă loc genocidul catarilor (N.R.).

6 Idealismul critic – sau, aşa cum i se spune acestuia într-un jargon universitar, „gnoseologic" – a pretins a fi conştiinţa oricărui alt sistem filozofic; şi avea dreptate. În general, irealismul filozofiei este acela care dobândeşte conştiinţa de sine în sistemul în care elementul real devine identic cu cel „raţional", lumea „conceptului" de lume şi „Eul" – „ideii" de Eu. În ceea ce priveşte „locul" acestor forme filozofice, cf. J. Evola, *Fenomenologia dell'Individuo assoluto* (Fenomenologia Indivizibilului absolut), op.cit., *passim*.

7 În Evul Mediu s-a înregistrat o reluare a ştiinţelor tradiţionale şi însăşi viziunea asupra naturii – pe care scolastica a creat-o îndeosebi pe baza aristotelismului – deşi era închistată într-un mecanism conceptual, şi-a menţinut cu fermitate punctul de vedere privind calitatea acelor *virtutes* creatoare de formă.

8 Aceste observaţii îi aparţin lui J. de Maistre, *Considérations sur la France*, Lyon, 1860, pp. 5, 8. [tr.it.: *Considerazioni sulla Francia* (Consideraţii despre Franţa), Editori Riuniti, Roma, 1985].

9 J. Benda, *La Trahison des Clercs*, Paris, 1928 [tr.it.; *Il tradimento dei chierici* (Trădarea clericilor),

Einaudi, Torino, 1976].

10 Cf. A. Tilgher, *J. Benda e il problema del tradimento dei chierici* (J. Benda şi problema trădării clericilor), Roma, 1930. În ceea ce priveşte fenomenul despre care se vorbeşte şi anume „trădarea clericilor" – aşa cum o concepe Benda – nu este decât un caz particular. Tipul de *clerc* – ca simplu literat, filozof sau moralist (şi Benda se opreşte la acest nivel) reprezintă deja tipul unui „cleric trădător".

11 În tradiţia din Extremul Orient Mengzi (Mencio), III, 12] se află nişte indicaţii privind acest proces în care individualismul deschide calea unui fenomen obsesiv făcând ca aptitudinile superioare ale omului să intre în stăpânirea celor subpersonale şi iraţionale. Considerând ca un dat iniţial că „spirit vital" exprimă aici elementul subpersonal „viaţă" citim că: „Dacă inteligenţa se lasă în voia acţiunii sale individuale, atunci această inteligenţă devine sclava spiritului vital; şi dacă spiritul vital se lasă în voia acţiunii sale individuale atunci el întunecă inteligenţa". Şi există şi aici tema „trădării clericilor" în aforismul (IV, 9) potrivit căruia în timp ce în cazul oamenilor superiori din vechime orice vină era evidentă precum o eclipsă de soare, „oamenii superiori din zilele noastre nu numai că continuă să urmeze calea cea rea dar vor să şi justifice acest lucru."

12 Cf. J. Evola, *L'arco e la clava* (Arcul şi măciuca), op.cit., cap. I.

13 În ceea ce priveşte sensul „spiritualismului" vremurilor mai noi cf. J. Evola, *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo* (Masca şi chipul adevărat al spiritualismului contemporan) (1932), Edizioni Mediterranee, Roma, 1972; şi, mai ales, *Cavalcare la Tigre* (Călare pe Tigru), op.cit., ultimul capitol.

14. Decăderea castelor

1 Ideea decăderii castelor pe care am tratat-o în pamfletul nostru *Imperialismo pagano* (Imperialismul păgân), Atanor, Todi-Roma, 1928) a fost precizată de V. Vezzani şi mai apoi de R. Guénon (*Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, Paris, 1929); în sfârşit, această idee a fost prezentată în mod independent de H. Berls (*Die Heraufkunft des fünften Standes*, Karlsruhe, 1931). Această idee are de altfel corespondenţa analogică în doctrina tradiţională a celor patru epoci, a celor patru caste şi se regăseşte în coexistenţa unor straturi sociale a unor valori care potrivit acelei doctrine au predominat în mod succesiv într-un proces de decădere ce a cunoscut patru etape.

2 *Deutsch-französische Jahrbücher*, Paris, 1844, pp. 209-212 (*apud* T. Fritsch, *Handbuch der Judenfrage*, op.cit., p. 496).

3 D. Mereshowsky, *Les Mystères de l'Orient*, op.cit., p. 24: „«Numele de „proletar" vine de la latinescul *proles* – posteritate, descendenţă. Proletarii sunt „cei ce produc", cei ce zămislesc cu trupul dar sunt eunuci în ceea ce priveşte duhul. Aceştia nu mai sunt nici bărbaţi nici femei, ci nişte „tovarăşi", nişte furnici impersonale şi asexuate din furnicarul omenesc».

4 Teoria „decadenţei castelor" nu este contrazisă de prăbuşirea „zidului Berlinului" în 1989 şi de criza ce a urmat în ţările aşa-zisului „socialism real". Nu a fost vorba aici atât despre victoria definitivă a Occidentului liberal-liber schimbist prevestită de Francis Fukuyama în scrierea sa *La fine della storia* (Sfârşitul istoriei), Rizzoli, Milano, 1992, aşa cum o dovedesc şi cei zece ani scurşi de la acele prăbuşiri, cât despre faptul că s-au uitat cele scrise de Evola în legătură cu ideologia capitalistă şi comunistă privind „americanismul şi bolşevismul" încă din anul 1929 şi mai târziu în ultimele pagini ale cărţii *Revolta*... începând din 1934 şi până în 1969, ca fiind două feţe ale aceleeaşi medalii. Cf. Gianfranco de Turris, *Introduzione* (Introducere) la Julius Evola, *Il ciclo şi chiude* (Ciclul se încheie), Fondazione J. Evola, Roma, 1991 (N.R.).

5 Cf. O. Spengler, *Untergang des Abendlandes*, Wien-Leipzig, 1919, vol. I, pp. 513, 619 [tr.it.: *Il tramonto dell'Occidente* (Apusul Occidentului), Guanda, Parma, 1991]. Cuvântul acţiune este folosit aici ca sinonim al unei activităţi spirituale şi dezinteresate, drept care acesta cuprinde şi noţiunea de contemplaţie care în ideea clasică avea valoarea formei celei mai pure cuprinzând în sine obiectul propriu şi neavând nevoie de „altceva" pentru a trece la acţiune, la activitate.

6 Cicero, *De Officiis*, I, 42 [tr.it.: *Dei doveri* (Despre datorii), Oscar, Mondadori, Milano, 1994].

7 G. Bruno, *Spaccio della Bestia trionfante* (Plecarea Fiarei triumfătoare), Dialogo III (BUR, Milano, 1985).

8 Cf. A. Tilgher, *Homo Faber*, Roma, 1929, pp. 120-121, 87.

9 Cf. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religion und Soziologie*, Tübingen, 1924, vol. III, lucrare în care sunt arătate rădăcinile protestante ale unei asemenea revoluţii „ascetice" a capitalismului: la început a existat separarea câştigului ca „vocaţie", separarea de bucuria produsă de bogăţie, înţeleasă această

bucurie ca un păcat de măreție și de trufie. Firește că mai târziu fluxul evoluției a făcut să dispară factorul religios originar și a dus la niște forme numai laice și lipsite de scrupule.

10 W. Sombart, *Il borghese*, tr.fr., Paris, 1926, pp. 204-222, 400-409 [tr.it.: *Il borghese* (Burghezul), Guanda, Parma, 1994].

11 Omului modern i se potrivește de minune caracteristica acelor „oameni demonici" despre care se vorbește în *Bhagavad-gita* (XVI, 11): „Preocupați de niște planuri fără de sfârșit care sunt lăsate baltă o dată cu moartea, aceștia își pun în cap drept țel suprem îndeplinirea dorințelor, convinși fiind că acest lucru înseamnă totul".

12 Cf. A. Tilgher, *Homo Faber*, op.cit., p. 162.

13 Este titlul cu care era cunoscut în Anii Treizeci romanul – publicat de editura Campitelli – și care în zilele noastre se întâlnește în mod obișnuit cu titlul de *Demonii* (N.R.).

15. Naționalism și colectivism

1 Încă la vremea lui, Proudhon declarase (*Système des contradictions économiques*, cap. VIII) că adevăratul remediu nu rezidă în a „identifica omenirea cu Dumnezeu..., ci în a dovedi faptul că Dumnezeu, dacă există un Dumnezeu, este dușmanul omenirii".

2 J. Benda, *la Trahison des Clercs*, op.cit., partea finală.

3 Cf. E. Malinsky & L. De Poncins, *La guerre occulte*, Paris, 1936 [tr.it.: *La guerra occulta* (Războiul ascuns), Edizioni di Ar, Padova, 1988].

4 Cf. H. von Srbik, *Metternich*, München, 1925. F. Engels, cu ocazia primelor succese ale revoluției liberale avea să scrie în 1848 (*Neue Brüsseller Zeitung* din 23 ianuarie) aceste cuvinte cât se poate de semnificative: „Acești domni chiar cred că lucrează pentru ei înșiși. Sunt chiar atât de obtuzi încât cred că dacă vor învinge vor instaura o nouă ordine în lume. Dar nimic nu este mai evident decât faptul că ei nu fac decât să ne netezească nouă calea, nouă democraților și comuniștilor și că ei vor dispărea imediat după aceea... Dar continuați să luptați cu curaj, stimați domni ai capitalului. Deocamdată avem nevoie de voi, ba chiar și de proprietatea voastră. Voi trebuie să ne scăpați de rămășițele Evului Mediu și de monarhia absolută, trebuie să distrugeți patriarhalismul, trebuie să centralizați, trebuie să transformați toate clasele mai puțin înstărite în adevărați proletari, în recruți pentru noi; voi, prin intermediul fabricilor voastre și a relațiilor voastre comerciale trebuie să ne oferiți baza materială necesară proletariatului pentru eliberarea sa. Drept răsplată vi se va îngădui să mai rămâneți la putere ceva vreme... dar să nu uitați :călăul așteaptă în spatele ușii" (*apud* H. von Srbik, *Metternich*, op.cit., p. 275).

5 Aceste lucruri au fost declarate în mod explicit într-o reuniune internațională secretă a masoneriei ce a avut loc chiar în timpul primului război mondial: cf. L. De Poncins, *La Societé des Nations, super-état maçonnique*, Paris, 1937.

6 Cf. articolele lui Evola publicate cu puțin timp înainte de cel de al doilea război mondial și în timpul acestuia în revista lunară *Lo Stato* (Statul), Fondazione J. Evola, Roma, 1995 (N.R.).

7 În ceea ce privește încertitudinea orientărilor ideologice în cel de al doilea război mondial, se cuvine să remarcăm – în cazul celor două puteri ale „Axei" – elementul negativ propriu „totalitarismului" precum și noilor forme de „bonapartism" dictatorial. În cazul celeilalte puteri din „Pactul Tripartit", Japonia, ar fi interesant de văzut rezultatul unei experiențe fără precedent, adică o „europenizare" exterioară în care se păstra spiritul tradițional, cel al unui Imperiu de drept divin. În ceea ce privește analiza aspectelor pozitive și negative ale fascismului, cf. J. Evola, *Il Fascismo – Saggio di una analisi critica dal punto di vista della Destra* (Fascismul – Studiu cuprinzând o analiză critică din punctul de vedere al Dreptei), Volpe, Roma, 1964 [*Il fascismo visto dalla Destra* (Fascismul văzut prin prisma Dreptei), Ed. Settimo Sigillo, Roma, 1989].

16. Ciclul se încheie

1 Cf. C. Malaparte, *La technique du coup d'état*, Paris, 1931, pp. 13 și urm. [tr.ir.: *Tecnica del colpo di Stato* (Tehnica loviturii de Stat), Vallecchi, Firenze, 1973].

2 Cf. *Costituzione russa del 1918* (Constituția rusă din 1918), paragrafele 20-22; M. Sertoli, *La costituzione russa* (Constituția rusă), Firenze, 1928, pp. 67-85. Exista așadar această schimbare paradoxală: și anume că acei paria ce se constituiseră într-o orânduire atotputernică îl condamnau la condiția de paria pe oricine ar fi aderat, în orice fel, la acele valori și ar fi fost credincios acelor principii de clasă care îl caracterizau în mod tradițional pe cel ce nu era un paria.

3 R. Füllöp-Miller, *Mind and face of the Bolshevism* London-New York, 1927, tr.it., Milano, 1931, pp. 13 şi urm., 21 şi urm. Însuşi Stalin [*Principi del leninismo* (Principiile leninismului), tr.it., Roma, 1949, pp. 126-128] declarase că uniunea spiritului revoluţionar şi a americanismului defineşte „stilul leninismului..., iar în activitatea Partidului şi Statului se defineşte „tipul desăvârşit al militantului leninist".
4 Cf. A. Siegfried, *Les États-Unis aujourd'hui*, Paris, 1927, pp. 346, 349, 350. În afară de aceasta este de remarcat fenomenul opus, mai recent, reprezentat de aşa-zisa *beat generation* şi de acei *hipsters*, în care o revoltă existenţială a unui anumit tineret împotriva civilizaţiei americane nu are decât un caracter anarhic şi distructiv se stinge de la sine fără „a avea un drapel" vreun punct de referinţă elevat. În legătură cu acestea cf. J. Evola, *Arcul şi măciuca*, op.cit., , cap. XIV [(„La gioventù i *beats* e gli anarchici di Destra" (Tineretul, beats-ii şi anarhiştii de Dreapta)].
5 *Les États-Unis d'aujourd'hui*, op.cit., pp. 35-36, 40, 51.
6 În America s-a înregistrat de curând o apariţie semnificativă, aceea a „creştinismului ateu" şi a aşazişilor „teologi ai morţii lui Dumnezeu" (spre ex. T. Altizer, Paul von Buren, John A.T. Robinson etc.). Potrivit acestei mişcări, ideea de Dumnezeu în ipostazele sale de transcendenţă şi de supranaturalitate ar trebui să fie lichidată, ca fiind inoperantă şi inacceptabilă pentru omul modern; acestui om modern nici nu ar mai trebui să i se pomenească de „Dumnezeu" date fiind implicaţiile tradiţionale ale acestui cuvânt. Ar trebui să fie menţinut doar un creştinism ce se cuvine a fi „demitizat" şi laicizât în condiţiile unei morale sociale şi umanitare lipsite de expresie.
7 Este sigla pentru Noua Politică Economică, adică ansamblul măsurilor adoptate de Statul Sovietic din 1921 şi până în 1926 pentru a se pune capăt aşa-zisului „comunism de război" şi pentru a se reintra în „normalitate" (N.R.).
8 Potrivit unui studiu efectuat de „Asociaţia antialcoolică americană" în Statele Unite se înregistrau deja în anul 1948 peste *opt sute de mii* de cazuri de tinere femei afectate de alcoolism cronic.
9 Acest lucru se reflectă şi în severitatea nemaiauzită a sancţiunilor penale stabilite în unele State nord-americane (mergând până la pedeapsa cu moartea) aplicate în cazurile de „atentate sexuale" împotriva femeii.

Încheiere

1 Cf. G. De Giorgio, *Noterelle sull'ascesi e Antieuropa* (Notiţe în legătura cu asceza şi Antieuropa) în *Introduzione alla Magia* (Introducere la Magie), op.cit., vol. II, p. 204. Încă de la ediţia din 1934 a *Revoltei* Julius Evola ne face cunoscută intervenţia sa sub numele său adevărat, intervenţie apărută sub numele de „Havismat" apărută atât în *Ur* din 1928, cât şi în ediţiile ulterioare ale *Introducerii la Magie* – N.R.
2 În *Apoftegmata Patrum (apud* A. Stolz, *L'ascesi cristiana*/Asceza creştină/, Brescia, 1944, p. 2).
3 În cartea noastră, care se intitulează chiar aşa, *Călare pe tigru* [Scheiwiller, Milano, 1961 (Edizioni Mediterranee, Roma, 1995)] am încercat să arătăm orientările esenţiale care într-o epocă de decădere pot servi acestui scop.
4 Cf. de ex. *Vishnu-purana*, VI, 2.

Apendice – Despre „epoca obscură"

1 Vom cita din traducerea engleză a scrierii *Vishnu-purana* îngrijită de H.H. Wilson (London, 1868, vol. IV şi vol. VI). Motivele care corespund fragmentelor pe care le vom reproduce aşezându-le în ordinea potrivită se găsesc în cărţile IV, cap. 24 şi VI, cap. I, corespunzând pp. 222-229 (vol. IV) şi pp. 171-177 (vol. VI) ale traducerii mai sus-amintite.
2 S-ar părea că această din urmă profeţie este contrazisă afară numai dacă nu se deosebeşte cazul în care viaţa cea mai lungă se datorează unei legături cu ceea ce depăşeşte timpul de cazul unei „construcţii" lipsite de sens ca atare şi o adevărată parodie a primului tip de viaţă datorată folosirii mijloacelor ştiinţei profane şi ale igienei moderne.
3 *Vishnu-purana*, IV, 24 (pp. 237, 228-229).

Cuprins

Nota Redactorului 3
Evola sau victoria Revoltei 12
Introducere la ediția a treia (1969) 17
Prefață la prima ediție (1934) 25
Nota la cea de a doua ediție (1951) 28

PARTEA ÎNTÂI
LUMEA TRADIȚIEI

I. Începutul 31
2. Regalitatea 34
3. Simbolistica polarăSuveranul păcii și al justiției 40
4. Legea, Statul, Imperiul 46
5. Misterul ritului 52
6. Despre caracterul primordial al aristocrației 57
7. Despre vigoarea spirituală 62
8. Cele două căi din lumea de dincolo 66
9. Viața și moartea civilizațiilor 71
10. Inițierea și consacrarea 76
11. Despre relațiile ierarhice dintre regalitate și cler 82
12. Universalitate și centralism 85
13. Spiritul onoarei cavalerești 89
14. Doctrina castelor 96
15. Participațiile și artele – Sclavia 104
16. Diviziunea în două părți a spiritului tradițional. Asceza 112
17. Marele și micul război sfânt 116
18. Întrecerile și victoria 125
19. Spațiul – Timpul – Pământul 135
20. Bărbatul și femeia 146
21. Declinul raselor superioare 153

PARTEA A DOUA
NAŞTEREA LUMII MODERNE ŞI CHIPUL ACESTEIA

1. Doctrina celor patru vârste 161
2. Vârsta de aur 167
3. „Polul" şi extremitatea nordică 170
4. Ciclul nord-atlantic 175
5. Nord şi Sud 181
6. Civilizaţia Mamei 186
7. Ciclurile decadenţei. Ciclul eroic 191
8. Tradiţie şi antitradiţie 199
9. Ciclul eroic-ceresc occidental 218
10. Sincopa tradiţiei occidentale 236
11. Strămutarea Imperiului. Evul Mediu ghibelin 243
12. Declinul ecumenei medievale. Naţiunile 254
13. Irealismul şi individualismul 261
14. Decăderea castelor 272
15. Naţionalism şi colectivism 280
16. Ciclul se încheie 286
Încheiere 296

Apendice – Despre „epoca obscură" 303

Note 305